

A tartalomból

Áldozatnarratívák

Balogh László Levente:

A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai

K. Horváth Zsolt:

Betegségek, pszichopatológiák és időstruktúrák. Emlékezet és jövő a Nagy Háború után: Halbwachs és Minkowski elfelejtett könyvei

Kovács Éva:

Trianon, avagy „traumatikus fordulat” a magyar történetírásban

Séllei Noémi:

A női test mint áldozat – Polcz Alaine: Asszony a fronton

Eelco Runia:

Jelenlét

Melegh Attila – Őri Péter:

Interjú Faragó Tamással

A Korall Szerkesztőség elérhetőségei:

terjesztes@korall.org, korall@korall.org, www.korall.org

1113 Budapest, Valkói u. 9.

A 2015-ös évfolyamra várjuk az előfizetéseket. Kérjük, jelezze szándékát a Szerkesztőségnek, és valamennyi idejű számunkat postázzuk Önnek. Az éves előfizetés ára: 4500 Ft, egy szám ára 1250 Ft.

A KORALL Szerkesztőségének 2015. évi tematikus számai:

59. Áldozatnarratívák

60. Női szerepek

61. Vállalattörténet

62. Nemzeti tudomány

Vajda András

Népi kultúra a világhálón Használat, kontextus, funkció

A korszak – mondja Keszeg Vilmos – olyan intézmény, mely meghatározza az életszervezési szabályokat, kapcsolattartási stratégiákat, az egyén, a csoport és a társadalom mentalitását.¹ Minden korszaknak sajátos fiziológiája, jellegzetes anyagcseréje, sajátos tempója van. A korszakra jellemző tematikai, ideológiai, retorikai, kommunikációs specifikumok beáramlását a szövegekbe az irodalomtörténet a korszak retorikája névvel nevezte meg (Keszeg 2011: 36–37). Egy korszakra jellemző narratív sémák, produktív természetű modellek generatív transzformációs rendszerek (Keszeg 2011: 38).

McLuhan és követői a kommunikációs technológiák történetében négy nagy korszakot különítettek el. Ezek az elsődleges szóbeliség, az írásbeliség, a könyvnyomtatás és az első sorban a tévé körül szerveződött tömegmédia által meghatározott másodlagos szóbeliség (McLuhan 1964). Szűts Zoltán szerint a világháló és az internet gyors ütemű fejlődésével és az augmentált valóság kommunikációba való beépülésével azonban lassan egy újabb szakaszba lépünk, a tapintás korszakába, mely azonban igyekszik az előbbi hármat is magába olvasztani, ezáltal létrejön a hallás-látás-tapintás nagy intenzitású együttműködése (Szűts 2013: 203). Ebben a környezetben fokozatosan átalakul, átszerveződik az információról, az információátvitelről és az információszerezésről, -közvetítésről (vagy ha úgy tetszik, a tudásról és tudásszerzésről) kialakult elképzelésünk. Megváltoznak a rögzítés, tárolás és előhívás habitusai és rítusai, s mindez a helyi kultúra, a néphagyomány (újra)termelése, megőrzése és fogyasztása, a lokális örökség és identitás megkonstruálása és kommunikálása terén is horizont- és szemléletváltozásokat eredményez.

Egy-egy régió hagyományos kultúrája (népi kultúrája, kulturális öröksége) egyre gyakrabban az interneten, kistérségi társulatok és egyesületek, turisztikai irodák, helyi önkormányzatok, kulturális intézmények vagy kutatóközpontok honlapjain, fájlmegosztó oldalak, blogok és fórumok felületén köszön vissza, lokalizálódik. Egyszerűen az internet válik a hagyományos kultúra (és a kulturális örökség) újabb hordozójává és közterévé.

¹ A tanulmány véglegesítése idején az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjában részesültem.

Ez a közegváltozás, -váltás ugyanakkor számos kérdés újra- és/vagy átfogalmazását, újabb hipotézisek és értelmezési/elemezési kiindulópontok és keretek felvetését teszi szükségessé, melyek egyaránt kitérnek a megváltozott környezet természetére, valamint a néphagyományról így létrejött textusokhoz és reprezentációkhoz kapcsolódó használati habitusok, létrehozói intenciók és jelentéstermelői mechanizmusok kérdésére. Ugyanakkor szükséges-
se teszik az újfajta rutinok (keresés, visszakeresés, mentés, továbbítás, lájkolás stb.) leírását és elemzését is.

Alapvetően az a kérdés tehát, hogyan leszünk képesek (népi) kultúránk digitalizálására és ezzel történő átmentésére (lásd Szűts 2013: 11)? Milyen örökség- és hagyományápoló politikák látszanak kirajzolódni az új médiában? Hogyan jelenik meg a népi kultúra és a lokális örökség az interneten? A tanulmány a fent jelzett kérdéseket próbálja körüljárni úgy, hogy nyíltan vállalja kísérletjellegét. Elsősorban nem a médium és nem a technológia, hanem a technológiát használó ember és társadalom érdekel. A helyi internethasználat kultúrája helyett itt a helyi (népi) kultúra internetes használata kerül elemzésre, az, ahogyan az internetet felhasználjuk „a népi kultúra jelenünkbe való beépítésére” (Bíró 1987: 26).

Bevezetés: Népi kultúra és (nép)hagyomány

A néprajztudomány kialakulását követően magabiztosan vont a kutatási területének határait. Kutatása tárgyát a parasztságra korlátozott *népi kultúra* vizsgálatában látta.² A helyzetet bonyolítja, hogy ez a fajta körülhatárolás nemcsak társadalmi, de időbeli síkon is érvényesült: a kutatás az ősi, a múlta koncentrált,³ a népi kultúra kortárs jelenségei szintén kívül estek a kutatások keretén. Az 1960-as évektől kezdődően azonban egyre gyakrabban válik problémássá ez a paradigma. A kutatók egyrészt arra kérdezik rá, hogy *ki a nép?* Alen Dundes ugyanis már 1965-ben úgy érvel, hogy népek nevezhető bármelyik embercsoport, amely legalább egy közös összekötő tényezővel rendelkezik (Dundes 1956: 2). Vagyis számos olyan csoportot (a gyári munkásoktól kezdve egészen az internetfelhasználókig) illethetünk ezzel a terminussal, amelyeket szintén bevonhatók a néprajzi kutatásokba. Másrészt az is újraértékelődik, hogy mi az a népi tudás (*folklore*) és hagyomány (*traditio*), amely a kutatás tárgyát kell(ene), hogy képezze. Alfred Schütz ugyan már az 1930-as években a *mindennapi életet* állította érdeklődése középpontjába (Niedermüller 1981: 19), de a kutatás még hosszú ideig az ünnepnapok kutatását részesítette előnyben. Hoppál Mihály mutat rá arra, hogy

2 A néprajztudományt mind a mai napig egyfajta terminológiaingatagság jellemzi. A fent jelzett mellett a *parasztkultúra* és a *populáris kultúra* terminusok is használatban vannak. Az előbbi Hofer Tamás szerint a népi kultúra egy „szabatosabb, szorosabban körülhatárolt változata” (Hofer 1994: 233), ezzel szemben a populáris kultúra terminus szemléletbeli különbséget jelez. A kutatók mentális térképén a populáris oldalon a kultúra szintjei között húzódnak szilárd határok, a népi kultúrák esetében pedig a különböző embercsoportok, etnikumok határa szilárd (Hofer 1994: 240). Közös viszont bennük, hogy mindkét fogalom „a kultúra »magas«, »tanult« szintjével szemben határozza meg, mit tekint »népi«, »populáris«, »nem elit« kultúrának” (Hofer 1994: 134). A két fogalom dichotómiájának részletes elemzése során Hofer arra a következtetésre jut, hogy „a tudományok közötti és a fordítások révén a nyelvek közötti terminusáramlás is egyre jobban felgyorsul, nem egy esetben az eredeti jelentések kisebb-nagyobb módosulásával”. Így „az angol–francia hagyományban kidolgozott *populáris kultúra* fogalom jelentéstartományának jó része valahogy [...] betagozódik a mi *paraszti kultúra*, *népi kultúra* fogalmunkba, mintegy a színpalak mögött hozzájárul azok modernizálásához” (1994: 246–247).

3 Ezzel kapcsolatban Voigt Vilmos írja: „Igen jellemző a magyarországi hagyományfelfogásra az ábrándos »őskeresés« máig szakadatlan megmaradása is” (2007: 11).

még az 1970-es években is a magyar folklorisztika egyik jeles képviselője, Voigt Vilmos annak ellenére, hogy „kiemeli [...] a folklór közösségi jellegét, de elsősorban mégis művészi jellegzetességeit, »a folklór esztétikáját« tartja kutatásra érdemesnek” (Hoppál 1982: 330).

Keszeg Vilmos pedig a romániai magyar néprajzkutatás eredményeinek összefoglalása kapcsán állapítja meg, hogy

a romániai magyar néprajzkutatás a népi kultúrát sajátos szelekció alapján tette kutatás tárgyává. Azok a kritériumok, amelyek alapján ez a szelekció működött, a következők: *ősi* (szemben a közismert maival), *paraszti*, *falusi* (szemben a városival, hivatalossal), *esztétikus* (szemben az esztétikai minőséget alig tartalmazóval), *ünnepi*, *látványos* (szemben a mindennapival), *szóbeli* (szemben az írásbelivel, a rögzítéssel), *szöveg- és műfajközpontú* (szemben a mindennapi kommunikáció lazább műfaji normákhoz alkalmazkodó beszéd szokásaival), *nemzeti* (szemben az etnikai sajátosságokkal nem rendelkezővel) (Keszeg 1995: 110).⁴

Néhány nyugati szerző úgy érvel, hogy napjainkban egyre inkább a „helyi” válik az új népi kultúrává (Storey 2003: 116; Noyes 2009: 245). A népi kultúra (vagy hagyományos kultúra) nemcsak abban az értelemben helyi, hogy helyben született – azaz hosszú ideje beágyazódott a helyi társadalom mindennapjaiba –, de abban is, hogy mindig helyben kerül használatra. Ma tehát a helyi társadalomban számos olyan kulturális elem van használatban, mely a helyi társadalomban átvételnek számít, de ebben az összefüggésben a helyi kultúrának a részét képezi.

Ehhez hasonló nehézségekkel küszködünk a *hagyomány* jelentése esetében is, melyet a tudományos és a hétköznapi használatban egyaránt az ellentmondásosság jellemez. Dorothy Noyes szerint a hagyomány elsősorban mint kommunikáció (lásd átadás-átvétel), ideológia és tulajdon értelmezhető (2009: 234). A hagyomány Edward Shils értelmezésében *traditum*, vagyis minden, amit a múlt a jelennek átad (Shils 1981: 12). E szemlélet szerint a hagyománynak elsősorban tudásmegőrző, tudásátmentő feladata van.

Odo Marquard a hagyományt megszokásaink nélkülözhetetlenségéről írt esszéjében a *történelem primer jelenvalóságaként* írja le, ami nem más, mint „a megszokások összessége”, az a valami, ami – Herman Lübbe szavaival élve – „nem bebizonyított helyessége okán érvényes, hanem mert lehetetlen meglenniük nélküle” (lásd Marquard 2001: 188–189). Ez a definíció az élet teljességére – ha úgy tetszik, a mindennapokra – utal. Nem csupán a jeles napokhoz, ünnepekhez kapcsolódó cselekvések, gesztusok, tárgyak és szövegek összessége, hanem túl ezen hagyománynak minősül minden, ami emberi, ami az életet élhetővé teszi.

Kolozsváron 2012 decemberében Keszeg Vilmos *Kié a hagyomány? Mire szolgál?* A hagyomány: kultúra, használók és forgalmazók között⁵ címmel szervezett nemzetközi tanácskozást. A konferenciafelhívásban Keszeg Vilmos úgy fogalmaz, hogy a 20. században Európában a hagyomány értelmezése terén három paradigma követte egymást. Az első a kulturális kontextus felől közelített (tipológia, elterjedtség, morfológia, struktúra, funkció és a hagyomány történeti megközelítése), a második a hagyományt szociológiai aspektusból értelmezte, a hagyomány alkalmazásának eszközére, a hagyománnyal szembeni attitűdökre figyelt, míg a harmadik a kultúra patrimonizálása, mely napjainkban kialakuló, a hagyomány menedzsmentjére alapozó paradigmaként írható le. Ezek mindegyike – írja a szerző – a hagyomány különböző aspektusaira mutat rá.

4 Kiemelések a szerzőtől.

5 *A qui appartient la tradition? A quoi sert-elle? La tradition entre culture, utilisateur et entrepreneur.* (2012. december 12. Kolozsvár.)

A Keszeg Vilmos által irányított kolozsvári kutatások a hagyományt operatív fogalomként használják.

A hagyomány fogalmát – írja a szerző – nem a kultúra- és a társadalomfejlődés egy korábbi korszakából fennmaradt reliktumokra vonatkoztatjuk, hanem a környezetben, a kultúra használatától informális módon átvett, a mindennapi életben használt tárgyak, ismeretek, gyakorlatok, mentalitás és attitűd megnevezésére (Keszeg 2014: 10).

A hagyomány tehát 1. közösséget formál, 2. emlékezetet termel és 3. biografikus funkcióval rendelkezik (Keszeg 2014: 10–12).

Voigt Vilmos egyik tanulmányában úgy vélekedik, hogy – akárcsak a népi kultúra fogalma – a hagyomány is erőteljesen etnicizált. Amint írja:

ami a közismert magyar »hagyományfelfogást« illeti, nálunk, korábbi előzmények (például Bessenyei György történelemértelmezése) után a reformkorban alakul ki a fogalom rendszeres használata. Kölcsey Ferenc *Nemzeti hagyományok* című tanulmánya (1826) voltaképpen egy máig érvényes nézetet képvisel, amely szerint a magyar »néphagyományok« egyszersmind az egész »magyar nemzet« hagyományai is (Voigt 2007: 10).

Paládi-Kovács Attila pedig arra mutat rá, hogy a népi kultúra kutatóinak munkáiban hosszú ideig »a hagyomány szó [...] gyakran a honfoglalás előtti időkből származó, saját törvényei szerint továbbélő, olykor módosuló, megújuló népi kultúra szinonimájaként tűnik fel« (Paládi-Kovács 2004: 4). Ennek a hagyománynak a természetéről Hermann Bausinger a következőt írja: »az utóbbi évszázadban a nép körében is elterjedt felfogás szerint az, ami történelmileg korábbi – s néhány maradványban még a jelenbe is belenyúlik –, egyúttal történelem nélküli is, maga a természet« (1995: 102–103). Aleida Assmann egyik tanulmányában szintén arra mutat rá, hogy »a hagyományt a 18. századi irodalomban a természetként fedezik fel újra és értelmezik« (1997: 608–625).

A köztudatba a népi kultúra és hagyomány fogalmának romantikus, esztétizáló és archaizáló meghatározása ágyazódott be. De ami talán még ennél is fontosabb: egy ideje a helyi közösségek is saját kultúrájuk elemeire mint hagyományra kezdek tekinteni.⁶ Egy nemrég elvégzett kutatás, mely a helyi szerzők által készített falumonográfiák népi kultúráról szóló fejezeteinek szemléletét vizsgálta, arra a következtetésre jutott, hogy ezek a 19. század végén, 20. század elején kialakult romantikus népi kultúra-szemléletre alapozó kézikönyvek és egy-egy részterület (népszokások, népköltészet, népi építészet, gazdálkodás) monografikus feldolgozásaira támaszkodnak, és gyakran a helyi sajátosságok bemutatása helyett csupán általános megállapításokat tartalmaznak (Vajda 2015). Az interneten megjelenített néphagyományok legnagyobb része szintén ezt a látásmódot tükrözi.

A néphagyományok hasznosításának módjai és kontextusai

Hermann Bausinger írja le, hogy az 1980-as évek elején egy kis délnémet város, Hayingen énekkarának 75 éves jubileuma alkalmával a helyi asszonyok olyan viseletben vonultak fel, melyről annak ellenére, hogy régiként határoztak meg, elismerték, hogy aznap öltözték először magukra. Csak később, egy újsághír nyomán derült ki a szerző számára, hogy valójában

⁶ »Manapság – írja Hermann Bausinger – a nép egyszerű fia is a hagyományra részben tudatosan, mint hagyományra tekint« (1995 [1961]: 104).

egy helyi lelkész száz évvel korábbi, akkor még használatban lévő viseletdarabokról készült leírása alapján rendelték meg ezeket (Bausinger 1983 [1982]: 434). A Marosvásárhelytől alig 20 kilométerre eső Vajdaszentiványon az 1960-as években egy helyi tanító, Demeter Pál végzett hasonló munkát, s a helyi táncsoport a *Megéneklünk Románia* elnevezésű vetélkedő rajoni és országos szakaszán az általa »megtervezett« viseletben mutatta be az azóta is nagy népszerűségnek örvendő vajdaszentiványi táncokat.⁷ A tervezést itt is a szükség szülte, ugyanis a faluban már nem volt élő népviselet, csak egy-két idős ember szekrényében tartogattak a temetésre egy-egy ruhát. A helyi táncsoport által ma is használt női viseletet a tanító egy 96 éves asszony ruhája alapján tervezte. A Marosvásárhely és Szászrégen között félúton elhelyezkedő Sáromberkén 2014-ben a helyi művelődési ház felújítása és felszerelése alkalmával a helyi általános iskola táncsoportja számára nyolc pár »viseletet« is vásároltak. Mivel sem a helyi önkormányzat képviselőinek, sem a beszerzést bonyolító cégnek nem állt semmilyen dokumentáció a rendelkezésére a helyi viseletre vonatkozóan, a beszerzéshez az interneten kerestek mintákat. Egyrészt a különböző közösségi és fájlmegosztó oldalakon található erdélyi népviseletről és néptáncsoportokról készült képeket, másrészt erdélyi kézműves mesterek interneten elérhető »viseletkatalógusainak« anyagát tekintették át. A viseletdarabokat pedig udvarhelyi kézműves mesterektől rendelték meg.

Néphagyományok új környezetben⁸

A hagyományhasználat fent jelzett jelenségeit a néprajzi szakirodalom a *folklorizmus*⁹ fogalmával határozta meg. A fogalmat először talán Peter Heinz szociológus használta. A *Társadalmi változások* című lexikoncikkben 1958-ban folklorizmusnak a nativisztikus mozgalmakat és ezek valótlán-romantikus jellegét nevezte, s ezek példaként éppen a régi elfelejtett »kényelmetlen viseletek« újrabevetését említette. Hans Moser szokáskutató szerint folklorizmus »a népi kultúra elemeinek olyan megjelenési formája, olyan összefüggésekbe kényszerítve, melyekbe eredetileg nem tartoztak«. Ilyen eset például a színpadon megjelenő népviselet (lásd Bausinger 1983 [1982]: 435). Voigt Vilmos szerint a fogalom magába foglalja a népi kultúra korai felfedezésének korát is. A szerző a folklorizmus korai megjelenési formáinál a francia forradalmat, a német romantikát és az orosz narodnikok mozgalmát említi, és megkülönbözteti a régi és új tendenciákat, bevezetve a *neofolklorizmus* fogalmát (Voigt 1970, 1979, 1987b). Guszev emellett a folklorizmus társadalmi-kulturális típusait különbözteti meg. Ezek a *mindennapi folklorizmus* és az *ideológiai folklorizmus* (Guszev 1983 [1982]: 441). Bausinger pedig a folklorizmus jellegzetességeit a következőképpen foglalja össze: 1. A jelenségek mesterségesen létrehozottak, nem a hagyományból származnak, hanem abból nőnek ki. 2. Az ösztönzés kívülről jön és kifelé irányul előadások, bemutatók formájában, ahol számolniuk a néző elvárásaival is. 3. A jelenségek szoros összefüggésben állnak a kultúraipar ügynökségeivel, beleértve a szórakoztatóipart és az idegenforgalmat. 4. A folklorizmus az alkalmazott néprajz egyik formája, ahol a néprajztudomány eredményeinek visszacsatolásával van dolgunk (Bausinger 1983 [1982]: 435).

⁷ A vajdaszentiványi táncokat az említett időszakban a Maros művészegyüttes is színpadra vitte, és mind a mai napig számos hivatásos és amatőr táncsoport repertoárjában megtalálhatóak.

⁸ A cím átvétel, az eredetét lásd Bíró Zoltán, Gagyai József és Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Bukarest: Kriterion, 1987.

⁹ A folklorizmus fogalmához lásd Voigt (1970, 1979, 1987a); Bausinger (1983 [1982]); Guszev (1983); Karnoouh (1983).

Erdélyben 1987-ben, a Kriterionnál látott napvilágot az a tanulmánykötet (Bíró et al. 1987), mely azt vizsgálta, hogy a népi kultúra új/megváltozott környezetbe kerülve „még mindig a hagyományos jelentést hordozó alkotás, vagy már csak (kétes?) értékeket termelő alkotás? (...) Hogyan találják meg helyüket a hagyományos kultúra felbomló paradigmájából szétszóródó elemek az új szintagmákban?” (Péntek 1987: 5). Bíró A. Zoltán a kötet elméleti bevezetőjének számító tanulmányában úgy érvel, hogy folklorizmusról akkor beszélhetünk, ha „a népi kultúra egy eleme, elemcsoportja az eredetétől eltérő, idegen környezetbe kerül [...], és az idegen környezetbe jutva megváltoztatja jelentését, más lesz, mint ami a népi kultúra rendszerében volt” (Bíró 1987: 31–32). A szerző ezt követően a folklorizmus négy alaptípusát különíti el: a tudományos folklorizmus, a reprezentációs folklorizmus, a mindennapi folklorizmus és a művészi folklorizmus típusát (Bíró 1987: 33–44). Tudományos folklorizmusnak számít, mondja a szerző, mikor a népi kultúra az értelmezések hálójában él tovább. át. „Amikor tehát megmentésről, megőrzésről beszélünk, akkor valójában folklorizmusfolyamatról, és ennek kapcsán jelentésváltozásról van szó. [...] A tudományos megközelítés mindig azt jelenti, hogy a népi kultúra elemeit idegen környezetbe vesszük” (Bíró 1987: 35). Ugyanakkor ez a kutató által feltárt és közzétett anyag önálló életre kel(het), sokféle – a tudományos kutatás intencióitól igen távol eső – felhasználása is elképzelhető.¹⁰

A szerző a reprezentációs folklorizmus körébe sorolja a könyvespolcon elhelyezett népművészeti kiadványsorozatot, a falra aggatott szönyeget, kancsókat, a népi kultúra színpadra állítását és a népművészeti kiállításokat és a tájházakat egyaránt. Ezekkel ugyanis – érvel a szerző – mind a „népi kultúra hozzánk tartozását” (Bíró 1987: 36) fejezi ki. A reprezentációs folklornak nemcsak készítője, de ideológusa (szakértője) is van, aki kiválasztja, elénk helyezi és megtanít arra, hogyan kell szemlélni. Ez az egész folyamat a *fogyasztás* fogalmával írható le leginkább (Bíró 1987: 38).

A mindennapi folklorizmus esetében a népi kultúra azáltal kerül idegen környezetbe, hogy már nem rendszerként, hanem eszközként működik, kiszolgálja ugyan az egyénnek az önmagyarázási kísérletét, de egyben opposíció is termelődik: az egyén tisztában van azzal, hogy vannak rajta kívül mások, akik nem hisznek benne, esetleg le is nézik érte (Bíró 1987: 39–43). A művészi folklorizmus pedig valójában a folklorizmus klasszikus típusa, ebben az esetben „a népművészetnek és a népköltészetnek a »magas« kultúrába való bejutásáról van szó” (Bíró 1987: 43). A néphagyományok ilyen módon történő felhasználásának elsődleges élettere a műterem és a színpad, előadásának kontextusa a kiállítás, illetve a helyi, regionális és országos fesztivál vagy verseny.

A néphagyományok újraélesztése. Kitalált hagyomány

A hagyományalkotás azon folyamatának megnevezésére, mely során a hagyományos paraszti öltözékek újraélesztésére, vagy éppen kitalálására (lásd a skót szoknya)¹¹ került sor, a szakirodalom Hobsbawm nyomán a *kitalált hagyomány* fogalmát használta, bár a magyar folklorisztikában a *hagyományteremtés* fogalma is előfordul (lásd Hofer és Niedermüller 1987; Mohay 1997). Meghatározása szerint a kitalált hagyomány(ok) új helyzetekre adott válaszok, amelyek a régmúlt formákra és helyzetekre való hivatkozás formáját öltik (Hobsbawm 1983: 2), formalizációs és ritualizációs folyamatok, melyeket a múltba való utalás jellemez

¹⁰ Ehhez a kérdéshez lásd még Keszeg (2005: 315–339).

¹¹ Elemzését lásd Trevor-Roper (1983: 15–41).

(Hobsbawm 1983: 4). A szerző a kitalált a hagyományok három típusát különíti el: 1. azok, melyek a társadalmi összetartozást erősítik vagy szimbolizálják, 2. amelyek intézményeket, státusokat és hatalmi viszonyokat erősítenek vagy legitimálnak, és 3. amelyek elsődleges célja a szocializáció, valamilyen hitrendszerbe, értékrendbe és viselkedésmintába való belenevelés (Hobsbawm 1983: 9).

Egy másik tanulmányában Hobsbawm a „hagyományok tömegtermelésével” foglalkozik. Abból indul ki, hogy annak ellenére, hogy a hagyományok kitalálása általánosnak mondható, a 19. század 70-es éveitől kezdődően közel fél évszázadon át „különleges sebességgel keletkeztek új tradíciók” hivatalosan és nem hivatalosan egyaránt. Az előbbieket – melyeket az állam hozott létre és az állammal kapcsolatos ritualizált eseményeken gyakoroltak – tekintetjük politikainak, az utóbbiakat pedig társadalmi, ezeket formálisan szervezett csoportok hozzák létre, melyeknek nem volt politikai célkitűzésük, de új eszközökre volt szükségük, hogy biztosítsák vagy kinyilvánítsák összetartozásukat, szabályozzák belső kapcsolatrendszerüket (Hobsbawm 1987 [1983]: 127). A harmadik köztársaság hagyományteremtő tevékenységének elemzése során három fő újításra hívja fel a figyelmet: 1. az oktatást az egyház világi megfelelőjévé alakította és a köztársasági elvek terjesztőjévé tette, 2. nyilvános ceremóniákat talált ki, és 3. az emlékművek tömegtermelésébe kezdett (Hobsbawm 1987 [1983]: 137–139). Annak ellenére, hogy a szerző csak később, más összefüggésben említi meg, ide kell sorolnunk a rituális terek kialakítását (Hobsbawm 1987 [1983]: 179) is.

Ugyanakkor a szerző a kitalált hagyományok további három további aspektusára is felhívja a figyelmet. Először is különbséget kell tenni a tartós és a mulékony újítások között. Másodszor a kitalált hagyományok „meghatározott osztályokhoz vagy rétegekhez kötődnek”, az átvételt pedig – annak ellenére, hogy elviekben mindkét irányba hat – a „felülről lefelé szivárgás jellemzi”. Az átvétel során átalakításra kerül sor, de „a történelmi eredet látható marad”. A harmadik szempont pedig a „kitalálás” és a „spontán keletkezés” párhuzamos jelenléte (Hobsbawm 1987 [1983]: 178–181).

A kitalált hagyomány primer kontextusát a (nemzeti) ünnep és a megemlékezési szertartás (lásd Connerton 1997: 7–75; Fejős 1996: 125–142) képezi.

A néphagyományok újraélesztése szintén hasonló módon zajlott, zajlik. A helyi vagy a központi (politikai és/vagy szellemi) elit a rendelkezésére álló adatok alapján a néphagyományoknak egy ideáltípusát hozza létre, megteremtve egy közösség (település, régió vagy nemzet) „*reprezentatív*” néphagyományait. Így a hagyomány elszakad az őt létrehozó közegetől és a helyiből nemzetivé válik. Nálunk ennek korai példáinak az 1867-es párizsi világkiállításon bemutatott nádfedeles magyar csárda, az 1873-as bécsi kiállításon bemutatott észak-magyarországi és erdélyi házak, illetve az 1885-ös budapesti országos kiállításon szereplő 15 berendezett *parasztszoba* vagy a millenniumi kiállítás magyar faluja (Sisa 2001: 46–50) tekinthető. Mivel ez a folyamat, valamint végterméke sokban hasonlít a skót szoknya történetéhez, a néphagyományok újraélesztését szintén kitalált hagyományként kell meghatároznunk. A reprezentatív/kitalált néphagyomány szintén gyakran ideológiakonstrukciók részévé válik, a nemzeti öntudat építésében tölt be szerepet.¹² Ezért gyakran éri – nem is teljesen alaptalanul – a nacionalizmus vádját.

¹² Ilyen példának okáért a román *căluș* nevű botos tánc, melyet 2005-ben az vettek fel az UNESCO-listára. Ennek elemzéséhez lásd Știucă (2014: 42–52).

Úgy tűnik – írja Keszeg Vilmos a fentebb említett konferencia előadásából szerkesztett kötet bevezető tanulmányában –, hogy Európában az 1960-as évektől kezdődően új terminus tűnik fel, az *örökség*, mely rövid időn belül az épített és a természeti mellett a kulturális javak meghatározására is kiterjedt, sőt külön kutatási irányzatot (*heritage studies*) indított el. De vajon nem arról van-e szó – kérdezi a szerző –, hogy a kulturális örökség terminusa jellegzetesen nyugat-európai kulturális attitűdöt nevez meg, ahol az örökségesítés során a kulturális javak újra elosztása és idegenek számára történő bemutatása történik meg (Keszeg 2014: 12–13)? Egy másik helyen pedig így vélekedik erről:

a kulturális örökség fogalma Európában az 1970-es években jelent meg, akkor tudatosodott az, hogy a kultúrának arra a részére, amit a használók valamilyen megfontolásból nem preferálnak, vigyázni kell, biztonságba kell helyezni, muzealizálni kell. Ez fordulatot jelent az európai mentalitás történetében, mert különbség van a hagyomány és az örökség fogalma között. Míg a hagyomány terminus a generációkon keresztül használt és önkéntesen közvetített értékeket jelenti, addig az örökség terminus már jogi fogalom, és azt hangsúlyozza, hogy az utókornak jogában áll hozzájutni mindahhoz, amit az elődök felhalmoztak, kidolgoztak, s ami a mindennapi használatból kikerült. Az örökségnek a megőrzését és a hozzáférést törvénynek kell garantálnia (Keszeg 2015).

Máiréad Nic Craith pedig úgy érvel, hogy annak ellenére, hogy az örökség fogalma elég képlekeny ahhoz, hogy többféle módon értelmezzük, amit jól érzékeltet az a sokféleség is, ami a fogalom egyes európai nyelvekre fordítását jellemzi, nehéz elképzelni, hogy lehet közös európai örökségről és örökségkoncepcióról beszélni (2012: 11–28). Sonkoly Gábor a nyugati örökségfogalom használhatósága kapcsán arra a következtetésre jut, hogy „a kulturális örökség fogalma tehát elemzési szintenként eltér. Kérdés marad, hogy miként lehet e különböző értelmezéseket összekapcsolni” (2000: 62). Paládi-Kovács Attila pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy Franciaországban egy fogalmi kettősség figyelhető meg: a néprajzi örökség, hagyaték megnevezésére a *patrimoine ethnologique* fogalmát használják, s „a *heritage* szót meghagyták az elit kultúra, a műemlékvédelem kifejezésének” (2004: 7).

Ma szinte közhelynek számít örökségrobbanásról beszélni, ami nem csak arra utal, hogy átláthatatlanul megsokasodtak a különböző örökségformák és örökségdiskurzusok, hanem arra is, hogy az örökség egyre inkább leváltja a kultúra fogalmát, annak helyébe lép (Tschofen 2012: 29). Több szerző az örökséget egyenesen metakultúráként határozza meg (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 52–65; Tauschek 2011: 49–64), melyet a globalizált világ kulturális formájaként lehet felfogni. Egy gyűjteményes kötet szerzői pedig egyenesen *örökség-rezsimekről* beszélnek, ezzel is jelezve az örökségnek a mindennapokra is kiható szabályozó jellegét (lásd Bendix, Eggert és Peselmann 2012).

Barbara Kirshenblatt-Gimblett értelmezésében az örökség 1. a jelennek a múltból táplálkozó kultúrateremtő módja; 2. hozzáadott értéket termelő iparág; 3. a helyi terméket exportáruvá teszi; 4. a saját tárgya és eszközei közti viszony problémásságára vet fényt; valamint 5. az örökség megértéséhez a kulcsot virtuális természete (szimulákrum jellege), aktualitás jelenléte vagy éppen teljes hiánya adja (1995: 369).

A kiterjedt szakirodalomban négy fő csapást lehet azonosítani. A kutatások egyik része a használat felől közelít és az örökség mibenlétére, illetve társadalmi kereteire kérdez rá.

Másik része a normatív szabályozás felől, és azt vizsgálja, hogy az örökséggé nyilvánításnak, az örökség megőrzésének és használatának milyen nemzeteken átvivő, vagy ellenkezőleg: nemzetspecifikus szabályozásai vannak. Ezek hogyan hatnak vissza az örökségre, az örökségghordozókra és az örökség használatára. Ki(k) az örökség tulajdonosa(i), és milyen intézmények működtetik, illetve felügyelik használatát. Milyen viszony van a normatív szabályozás és a mindennapi gyakorlat között (lásd Aronsson és Gradén 2013; Bendix, Eggert és Peselmann 2012; Smith 2004; 2006; Simth és Akagava 2009; Therond és Trigona 2008). A harmadik az örökség(képzés) és a gazdaság viszonyára, ezen belül is elsősorban az örökségnek a turizmusiparban betöltött szerepére fókuszál (Dawson 2005; Lyth 2006; Rowan és Baram 2004; Thompson Hajdik 2009). A negyedik pedig a modern technológia és az örökség termelésének (patrimonizáció), megjelenítésének (*visualization*), tudományos kutatásának és mindennapi használatának (lásd turizmus) viszonyát boncolgatja (Falser és Juneja 2013; Ioannides és Quak 2014).

A hagyományoknak egy sajátos használati módjára Kelet-Európában is egyre inkább az *örökség* (örökségalkotás) fogalmát használják, igaz, elsősorban történészek és nem néprajzkutatók.¹³ Az örökségparadigma megjelenése Kelet-Közép-Európában az Európai Unióhoz való csatlakozáshoz kapcsolható, de a fogalom az 1970-es évektől egyre jelentősebb mind a tudományos, mind a politikai diskurzusokban.¹⁴ Ez összefüggésben áll azzal, hogy „a nagytudomány személyessé, illetve közösségiévé válása [...] óhatatlanul együtt járt a léptékváltással, azaz a világ-, illetve nemzeti szintnél kisebb elemzési kategóriák elterjedésével” (Sonkoly 2009: 199). A kisközösség nemcsak legitim kutatási kategóriává vált, de ezek is elkezdtek „saját joga” kidolgozni saját örökségüket, a felülről jövő szabályozást a helyi részvétel egészíti ki (Sonkoly 2009: 200).

Ma már minden, ami emlékezetben akar maradni, és minden, ami valamit emlékezetben tart, valamilyen módon az örökség részét képezi. Az örökségtermelés egyik motorja a múlttal való foglalkozás megélénkítése: a helyi közösség, miközben megalkotja a múltat, annak maradványaiban magára ismer. Ez teszi lehetővé az ember valahová tartozás-érzésének fenntartását, hiszen – mint Löwenthal mondja – az örökség élteti a közösséget, a ma embere elvont eszméket az örökség nyelvén képes kifejezni, életbe tartani, megélni és továbbadni (lásd Husz 2006).

Ha a hagyomány a mindennapokba beágyazott, jelenben élő múlt, akkor az örökség az a jelenben élő múlt, ami levált a mindennapokról. A hagyomány egy adott helyhez (lokálitáshoz) kötött, az örökség viszont – akárcsak a kitalált hagyomány – a helyi hagyományból nemzetet csinál. Ugyanakkor az örökség, miközben felértékeli a helyit, a különbözőséget (Sonkoly 2000: 60–61), egyben versenyhelyzetet is teremt azok között (Sonkoly 2000: 55–60).

Az örökségképzés mindig magába foglal egy helyreállítási folyamatot is. A hagyomány helyreállítása annyit jelent, hogy a hatalom, miközben megerősíti a hagyományhasználat eredeti szándékát, a maga hasznára fordítja azt (Hartog 2006 [2002]: 156). Az örökség egyrészt *intencionális hagyomány*, azaz a közösség, örökölt hagyományként, tudatosan viszo-

¹³ Ezért aztán a népi kultúra örökségesítésének kérdésköre háttérbe szorul. Akkor, amikor a helyi örökségről beszélünk, valójában nemzeti örökségre gondolunk, nemzeti keretbe ágyazva gondolkodunk róla. Örökséglistáink is nemzeti örökségről beszélnek (például a *Magyar Értéktár* is elsősorban *Hungarikumok Gyűjteménye*), a helyi örökség létrehozásának és használatának keretei még nem tisztáztak.

¹⁴ A témához, a teljesség igénye nélkül, lásd György, Kis és Monok (2005); Erdősi (2000: 26–44); Fejős (2005: 41–48); Husz (2006: 61–67); Paládi-Kovács (2004: 1–11); Sonkoly (2005: 16–22, 2009: 199–209); Frazon (2010).

nyul hozzá. Másrészt viszont *kitalált hagyományként* értelmezhető, azzal a különbséggel, hogy itt a politikai és ideológiai célok mellett a gazdasági érdek is erőteljesen jelen van, szerepet játszik. Az örökség használatának (és fogyasztásának) jellemző kontextusa leginkább a turizmus.

Végezetül Voigt Vilmosnak egy fontos – és elgondolkodtató – megállapítására szeretnék utalni:

Az utóbbi időben – írja a szerző – sok felkapott világtörténelmi érvelés jutott el hozzánk is. [...] Mindez befolyásolhatja azt, hogyan is értelmezzük ma a hagyományt. Végül maga a globalizáció is ilyen bűvszóvá vált napjainkban. Közismertnek tekinthető, hogy a „hagyományokat” a globalizáció ellenpólusának szokás tekinteni, és főként azért szoktuk javasolni ezek „védelmét”, hogy ezáltal csökkentsük a globalizáció kártételét. Anélkül, hogy e témakört most tüzetesen áttekintnénk, csak arra hivatkozhatunk, hogy a hagyományok ilyen „antiglobalizációs” értelmezése ma világjelenség. Mi is külföldről importáltuk ezt az érvelést. Ironikusan még azt is hozzáfűzhetnénk, hogy ez az érvelés is tipikusan „globális” jelenség (Voigt 2007: 12).

A néphagyomány átírása

A néphagyomány használatát és a hozzá tapadó használati habitusokat más irányból közelíti meg Keszeg Vilmos, aki a francia írástörténeti iskola és a történetmondás antropológiája eredményeire támaszkodva arra keresi a választ, hogy: rögzíthető-e az orális hagyomány, átvihető-e (átmenthető-e) a szóbeliségből az írásbeliségbe? Milyen következményekkel jár a hagyományok írásban történő rögzítése, kimerevítése? Mi történik a hagyománnyal, ha áttevődik egy számára idegen környezetbe, és feldolgozása egy tőle idegen stílus eszközeivel történik meg (Keszeg 2004: 436–467, 2005: 315–339)? Tanulmányában a szerző arra hívja fel a figyelmet, hogy a hagyomány ráépül 1. egy kollektív életvilágra, 2. a lokális beszélési gyakorlatokra, 3. egy genealógiai – az utódok vállalják – és egy lokális – a közösség ugyanarról beszél – struktúrára, illetve 4. biográfiai funkciója van, életpályákat szabályoz. Ezek mind a hagyományt hitelesítő és legitimáló evidenciák, ami primer társadalmi kontextusában konfliktusokat kezel, identitástudatot erősít, attitűdöket, illetve habitusokat termel és tanít meg. A hagyomány egyszerre az életvilág része és megépítője (lásd Keszeg 2004: 437). A megörökített hagyomány három státusban fordul elő, ezek: 1. a reprezentáció a hagyomány meglétének egyedüli formája, 2. a reprezentáció a hagyomány egy történeti formáját képviseli, illetve 3. a reprezentáció megszűnik a hagyományra emlékeztetni, a hagyomány ellen munkál, befogadása és megítélése a művészi szöveg szabályai szerint történik (Keszeg 2005: 316). Ha ez a hagyomány kiszakad eredeti környezetéből, akkor másfajta nyelvi viselkedés, másfajta viszony válik jellemzővé. Ebben a kontextusban egyrészt a hagyomány elveszíti kapcsolatát az életvilággal, már nem szervezi a világot, csak beszél róla, vagy máskor, ami az eredeti közegben realitás volt, az az átírás során fikcióvá válik (Keszeg 2004: 437).¹⁵ Másrészt az elemző arra a következtetésre jut, hogy a hagyomány átírása a társadalom minden szintjén

¹⁵ J. Lottman a szövegek három típusát különbözteti meg: 1. a mítosz az abszolút igazságról szól, ismétlődő szöveg és világot teremt; 2. a történelem egymást követő eseményeket reprezentál, de nem teremt világot, csak beszél a világról; 3. a művészi szöveg a fikciót írja le (Lottman 1994).

– a helyi közösségben és a külvilágban egyaránt – előítéleteket termel; igaz, hogy ennek okai társadalmi csoportonként merőben eltérőek (lásd Keszeg 2005: 336).

Néphagyományok az interneten?

De mi történik akkor, ha a néphagyomány nem a könyvekbe vagy archívumokba kerül kihelyezésre, hanem felkerül a világhálóra? Milyen szándéktól vezérelve helyezi letétbe a felhasználó az interneten a népi kultúra termékeit, a helyi hagyományt? Örökségesítésről vagy pusztán archiválásról van-e itt szó? A kihelyezés funkciója kommunikatív (informatív), performatív vagy depozitív¹⁶ (megőrző) tekinthető-e? Jelent-e változást az új környezet a használati habitusok és a funkciók szintjén? Magyarán: az új médium képes-e radikálisan megváltoztatni a néphagyományt és a néphagyomány használatát úgy, ahogy azt az írás vagy a tömegmédia (elsősorban a tévé) tette?

A fentiekben a hagyomány négy jellemző létmódjának és használata négy jellemző kontextusának vázolására került sor. Ezek esetében a helyiből nemzeti, vagy egyenesen egyetemes hagyomány (világörökség) lesz, használatára pedig nemcsak helyben, hanem idegen környezetben is sor kerülhet. Adódik tehát a kérdés: mi újat hoz ehhez képest az, ha a néphagyomány az interneten lokalizálódik? Szerintem nem az az érdekes, hogy az internet révén a helyi néphagyomány globálisan elterjed, hanem az, hogy az interneten elérhető néphagyomány egyszerre válik uniformizált tartalommal és a lokális értelmezések részévé. Továbbá az, hogy a korábban elbeszélt és/vagy leírt néphagyomány az interneten megjelenített néphagyománnyá válik (lásd Stanley 2003).

A folklorizmus arra utal, hogy a népi kultúra a tömegkultúra részévé válik, és már nem a helyi élet szabályozásában játszik szerepet, hanem fogyasztásra készül, a színpadon, a televízió- és rádióműsorokban kerül megjelenítésre. A hagyomány egyes elemei eszközértéket töltenek be az esztétikai élmény kiváltásának folyamatában (vö. Keszeg 2004: 437). A kitalált hagyomány esetében a hagyomány másfajta manipuláció eszközévé válik, hatalmi ideológiák fenntartásában, legitimizálásában játszik szerepet. Az örökség szintén szerkesztés eredménye, de a hagyományokat már nem a múlt homályából kell kiemelni, hanem a jelenben még meglévő darabjait kell újra egymáshoz illeszteni. A múlt és a jelen egybeillesztése, egyazon horizontban való megjelenítése révén jönnek létre új imázsok, identitások (vö. Gagy 2008: 16). A két utóbbi esetben közös, hogy a hagyományörző szándékhoz központi irányítás és erős konzervativizmus is társul.

A hagyományok leírása, archívumokba, kiadványokba való elhelyezése végső soron a hagyományörzés és az örökség (patrimónium) kihelyezésének, átadásának egyik módja (Keszeg 2011: 60). Ez a helyi kultúra értékeit (is) megjelenítő internetet egy más kontextusba helyezi, az örökségtermelés motorjaként láttatja. Így válik a világháló az örökségképzés és -fogyasztás aktív részévé (lásd Falser és Juneja 2013; Ioannides és Quak 2014),¹⁷ a múlttal való együttélés tudatosításának eszközévé, amit azonban nem jellemez a korábban említett népi kultúrával szemben táplált hagyományápoló attitűdök konzervativizmusa (lásd Nyíri 1994a: 77).

¹⁶ A fogalmak értelmezéséhez lásd Assmann (2008 [2000]: 216).

¹⁷ Az internet és a népi kultúra viszonyához lásd a Trevor J. Blank által szerkesztett kötet írásait (2009).

Ez az örökség és az örökségképzés ezen formája tehát jelentősen eltér az általunk megszokottól. Hiszen, ahogy Szűts Zoltán is rámutat könyvében, nem nehéz belátni, hogy

a technológia elterjedésével az alkotások, a tárgyak most már nem évszázadokon át alig változó kontextusban jelennek meg, a múzeumok és a térképek szerepét az augmentált valóság veszi át, a gyűjteményt pedig a közösség hozza létre, egy olyan térben, melyben a közösségi média kánonja érvényes. Ebben a kontextusban a kurátor szerepét a valóságra rakódó réteg készítője tölti be (Szűts 2013: 202).

Ez a készítő pedig leginkább nem tudós (néprajzkutató, antropológus stb.), nem hivatalnok, még csak nem is népművelő vagy lelkes amatőr, hanem maga a felhasználó.

Másrészt az internetes fórumok és blogok révén bárki számára lehetővé válik a hagyományról való nyilvános beszéd, és a kontextus demokratikus volta révén a szakértők és a civilek azonos médiareprezentációhoz jutnak (Szűts 2013: 111–112).

Az internet mint a hagyományos népi kultúrát hordozó kontextus (vö. Szűts 2013: 21) a hagyományápolás és hagyományörzés egy minden szempontból új formájának tekinthető, ahol „a közvetítés közege, a digitális platform maga anyagtalan. A digitális kontextusban az információ távol kerül mind a forrástól, mind a hordozójától. Ahogy távolodunk a tárgyi világtól, úgy növekszik a megbízhatatlanság, a hamisítás, a másolás mértéke” (Szűts 2013: 22). Ebben a közegben a hagyomány egyre inkább és egyszerre több szempontból is kitalált hagyomány, pontosabban szólva *interaktív fikció* (lásd Szűts 2013: 97) lesz. A hagyományörzés és/vagy hagyományhasználat pedig a *mentés* és a *mentés másként* metaforával írható le (vö. Szűts 2013: 23), azaz olyan adaptációs tevékenységként, amelynek során az offline, lokális térből származó hagyomány áthelyezése az online digitális térbe egyfajta *remixet* hoz létre, ami jórészt meglévő alkotóelemek újrafelhasználásán alapul. Itt a felhasználó által hozzáadott érték a megosztásban és a véleménynyilvánításban merül ki (Szűts 2013: 145).¹⁸

Elméleti fogódzók

Hermann Bausinger mondja azt, hogy a *horizont elmozdulása/felbomlása* következtében kerül sor a tér újraértékesítésére, a helyek felfedezésére. Ez a folyamat hozta magával a szülőföld mai fogalmának elterjedését és a szülőföld fogalmát tartalommal telítő szimbólumok kialakulását is. A szülőföld fogalmának megjelenése azt jelzi, hogy a közösségek rájönnek arra, rajtuk kívül léteznek mások is. Az a hagyomány, amire eddig úgy tekintettek, mint ami a világot szervezi, a közösségi kereteken kívül elveszíti általános érvényességét. A szerző azt hangsúlyozza, hogy a manapság megrendezett számtalan helyi évforduló már létrejöttével is visszautal a helyi történelemre (Bausinger: 1995 [1961]: 81–83).

A helyi történelem és hagyományok lehorgonyzásra szolgáló eljárásokat Pierre Nora az *emlékezés helyei* fogalmával írja le. Létrejöttüket azzal indokolja, hogy az emlékezetnek nincs már valódi közege (Nora 2010: 13). Jan Assmann az emlékezet térbeli és időbeli kötöttségei mellett annak konkrét mivoltára hívja fel a figyelmet: „Az eszméknek érzékelhető alakot kell ölteniük – mondja – ahhoz, hogy bebocsátást nyerjenek az emlékezetbe” – amire Assmann

¹⁸ Szűts Zoltán idézett könyvében több helyen is felhívja a figyelmet arra, hogy a populáris kultúra szerves része a remix. Ebben az esetben „az alkotás során a szerző, szem előtt tartva a befogadót, az eredetinel gyakran könnyebben, vagy éppen másként befogadható terméket hoz létre” (Szűts 2013: 110). Ez a fajta alkotói magatartás, megítélésem szerint, az internetfelhasználókra még inkább érvényes.

az *emlékezés alakzatai* fogalmát használja (Assmann 1999 [1992]: 38–39). Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy az emlékek megőrzését és továbbítását már nem a közösségek, hanem az intézmények végzik. A *kollektív emlékezet* helyét a *kulturális emlékezet* veszi át, mely a múlt szilárd pontjaira irányul, a tényszerű múltat (történelem) emlékezetes múlttá, mítosszá alakítja. A múlt szimbolikus alakzatokká olvad (Assmann 1999 [1992]: 53).

A horizontok határolta tér leírásához Arjun Appadurai a *lokalitás* fogalmát használja. Szerinte „a lokalitás mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. Összetett fenomenológiai minőség, melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiai és a viszonylagossá vált kontextusok közti kapcsolatsor hoz létre” (Appadurai 2001: 3).

A horizont elmozdulása az időszemléletre is kihat: a jövőtől való rettegés és a múlt utáni vágyakozás a jelen abszolutizálásához vezet, a jövőorientáltság helyét a *prezentizmus*, az autentikus múlt maradványait még őrző jelen kultusza veszi át. Ez azonban olyan jelen, mely már elmúlt, még mielőtt teljes mértékben bekövetkezett volna. A haladásba vetett hitet a megőrzés gondja váltja fel. Az azonban, hogy mit kell megőrizni és kinek, továbbra is kérdés marad (lásd Hartog 2006 [2002]). Az internet gyors fejlődése és elterjedése a fent említett fogalmaknak és elméleteknek is új lendületet adott, tágabb kontextusba helyezte őket.

A Hermann Bausinger által emlegetett játéktér összeszűkülése jelenség úgy is értelmezhető, mint a nép kulturális termékeinek hozzáférhetőségére és a hozzáférés gyorsuló ütemére adott válasz. Ahol gyorsan változó sorrendben teljesen különböző javak tűnnek fel, ott csak úgy őrizhető meg a hagyomány, ha a formák merevvé válnak, majd ezeket nagy pontossággal átveszik (Bausinger 1995 [1961]: 111). A kitalált hagyomány és az örökség esetében ilyen szigorúan követni kell a kitalált/örökségesített hagyományokat, mintákat. Bausinger a népviselet példáját említi, ami, mint írja, erősen közelít az egyenruhához (1995 [1961]: 114). Ez a tendencia ma még inkább érvényesül, elég csak a tánccsoportok viseletére gondolni vagy kézműves mestereknek az interneten is népszerűsített viseletdarabjaira.

A számítógép a vizuális ismeretszerzés (és terjesztés) eszköze, használata inkább a telezkóphoz és a mikroszkóphoz hasonlít, és nem a nyomtatott sajtóhoz. Vagyis az internet esetében elsősorban a megjelenítés (*visualization*) a fontos, és nem az, hogy az adatokat tárolni képes (Stanley 2003). Mégis úgy tűnik, hogy a világhálóra – legalábbis a felhasználók egy igen jelentős csoportja felől közelítve – bizonyos értelemben egy hatalmas archívumként/adatbázisként is tekinthetünk,¹⁹ és mint ilyen, mindazok az elméleti észrevételek, melyek az archívumok (adattár, levéltár, könyvtár stb.) természetével kapcsolatosak, a világháló szerkezetének, működésének és főleg használatának kapcsán is helytállóak, megfontolandóak.

Az archívumot, a felejtés művészetéről írt könyvében, Harald Weinrich „írástároló intézmény”-ként írja le, amely „jogi és államigazgatási eljárásokat dokumentáló írásos anyag (...) mintaként áll rendelkezésre: jövőbeli, alkalmasint történetírói célok hivatkozási alapjául szolgál” (Weinrich 2002 [1997]: 297). Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy a jelen „túlinformált társadalmában” az információszerzésnél nehezebb és fontosabb feladat az információk szűrése, ami a levéltárak esetében nem jelent kevesebbet, mint „az iratok tervszerű megsemmisítését”, amit idegen szóval kasszációnak nevezünk (Weinrich 2002 [1997]: 297–298).

¹⁹ Stanley a történelem és a számítógépes megjelenítés viszonyáról írt könyvében azt írja, hogy a történészek (de ez igaz a humán tudományok képviselőire és az átlagfelhasználók nagy részére is) konzervatív számítógépfelhasználók, elsősorban annak írógép- és archívumfunkcióját használják, s az írott történelem (vagy néphagyomány) csak lassan alakul át megjelenített történelemmé (néphagyománnyá) (Stanley 2003).

A levéltárhoz hasonlóan a könyvtár is válasz arra az elméleti kérdésre, hogy lehetséges-e, és ha igen, hogyan lehetséges az írott szó rendszerezése, hogyan uralható a sokasodó könyvek világa (Chartier 1994: vii). Jakó Zsigmond a könyvtárnak az erdélyi magyar művelődésben betöltött szerepéről írt tanulmányában azt hangsúlyozza, hogy a könyvtár olyan társadalmi képződmény, amelynek létrejöttéhez bizonyos társadalmi igények és feltételek együttes jelenléte szükséges. Éppen ezért tartalmát és összetételét az őt létrehozó társadalmi közösség művelődési – és tegyük hozzá: gazdasági – élete határozza meg (Jakó 1977: 284–285).

A levéltárak aktuális problémáira reflektálva Takács Tibor azt mondja, hogy a levéltár nemcsak magán viseli, hanem esetenként le is rázza a *történelem terhét*, mellyel a hatalom és a történettudomány felruházta. A levéltári dokumentum a levéltárból kikerülve nemcsak történeti forrás lehet, kikerülhet a hivatalos közegbe, a magántörténelem közegébe, vagy akár irodalmi közegbe is (Takács 2009: 62–63). Ez számomra azért is kiemelt fontosságú, mert tulajdonképpen azt a három alapvető környezetet, kontextust definiálja, melyekben a világháló és az itt található információk betöltik funkciójukat.

A felhasználó (a néprajzi író, a történész, a helyi specialista vagy a magánszemély) a levéltárban nem csupán a múltat, de a magányt is megtapasztalja. Takács Steedmanra támaszkodva úgy érvel, hogy a levéltárak használóját a múlt megismerésének és birtokbavételének vágya hajtja: „A múltban – ugyanis – azt keressük, amivé válni szeretnénk” (Takács 2009: 63). A levéltár tehát egyben a vágyak helye is, „olyan hely, ahol az emberek egyedül lehetnek a múlttal, ahol egy egész világ, egy egész társadalmi rend elképzelhető akár egy darabka papír alapján” (Takács 2009: 64). Még továbblépve azt mondhatnám, hogy a levéltárban – de az interneten is (lásd a közösségi oldalakat) – a használó önmagát tapasztalja meg.

Az emlékhelyekről szóló grandiózus vállalkozás értelmi szerzője, Pierre Nora két tanulmányában is a levéltárakról mint emlékhelyekről értekezik (Nora 2006: 4–6, 2010: 121–128). Kimutatja, hogy a fogalom kitágulása, valamint a kutatási jog és a fenntartás (uralom) körüli viták valójában azt jelzik, hogy a kortárs emlékezetben a levéltár központi helyet foglal el (Nora 2006: 4). Egyrészt a levéltár emlékezeti-identifikáló funkciója megnő a történeti-dokumentáló szerephez képest, másrészt a történelem iránti érzékenység növekedése, a történelem pluralizálódása a hozzáférési módok terén is bővülést eredményezett. A levéltár emlékezeti helyként betöltött funkciója kibővült, a nemzeti mellett a regionális, lokális és perszonális – azaz alternatív – emlékezet helyeként is működik (Nora 2006: 5).

A levéltárak ilyen irányú átalakulásának a folyamata három területen nyilvánul meg: „a decentralizáció folyamatában, az emlékezésre érdemesnek tűnő dolgok kibővülésének folyamatában és a demokratizálódás folyamatában, amely mindenkit önmaga levéltárává tesz”. Ez tehát a forrása a levéltárak *kvantitatív forradalmának* (Nora 2006: 5). A levéltár számos értelemben az állam idejét, a *hosszan tartó folyamatokat* őrzi és teszi megjeleníthetővé.

Derrida *Az archívum kínzó vágya. Freud impresszió* című tanulmányában azt írja, hogy az archívum egyfelől az ismételhetőség, rögzíthetőség, az eredetre való emlékezés zálogaként értendő; másfelől e jelentésrétegekhez a törvénykezés felügyeleti toposzaként az összegyűjtés, osztályozás, szabályozás elvei is kapcsolódnak (Derrida 2008 [1995]). Ugyanakkor már a cím is világosan körvonalazza,

hogy Derrida szerint az archiválás technikája mint hatalmi, intézményi eszköz, valamint a freudi pszichoanalízis terminológiai megfontolásai közös regiszterre helyezhetőek. Derrida szerint az archiválás aktusának elfojtásként való értelmezése képezheti az archivológia kultúratudományos

és pszichoanalitikus magyarázatainak metszéspontját. Az archiválás inszemináló igénye vágyként munkálkodik az an/archiválás előre ki nem számítható eseményének tükrében. Hisz annak a traumának, mely bevésődik az emberi tudatba, szükségképpen fel kell törnie. Freudnál az ismétlés logikája mint neurotikus kényszer elválaszthatatlan a halálvágy destrukciós hajlamától. Mondhatni, a pusztulás öselve eredményezi az archívum kínzó vágyát. „Az archívum örökké, a priori önmaga ellen dolgozik”, hisz folyton kalkulál a végtelen, a lehatárolhatatlan mozzanatával (Miklósvölgyi 2008).

Michel Foucault *A tudás archeológiája* című munkájában az archívum fogalmának kiterjesztését végzi el (Foucault 2001 [1969]). Az archívumot elsősorban olyan rendszerként írja le, amely a kijelentések feltűnését és működését szabályozza, ezért felelős. Ebben a felfogásban az archívum nem pusztán statikus tároló, rögzített médium, hanem olyan, ahol az információ folyamatosan fluktuál, és amelynek működését befolyásolják az uralkodó hatalmi diskurzusok is (lásd Hermann 2010; Miklósvölgyi 2008). Ezt az archívumdefiníciót különböző információnyalábok kapcsolódási felületeként (*interface*), metaforájaként foghatjuk fel, annál is inkább, mert maga a metafora szó etimológiája is az átvitel, a szállítás aktusának mozzanatát hordozza magában (Miklósvölgyi 2008).

A jelenkor médiaarchívumai – írja Miklósvölgyi – nem is annyira tárolnak, mint inkább információkat továbbítanak. A digitális kultúra korában az archívumot entropikusan kell elgondolnunk: egy olyan átláthatatlan, nyílt hálózati, folyamatközpontú rendszer részeként, melyben a rendezetlenség legmagasabb fokát kell megengednünk. Így a korábbi archívumfogalom bürokratikus archaizmusát felszabadítva, különböző nyílt hálózati architektúrák szabad burjánzását tehetjük lehetővé. Ezért kérdésessé válik, hogy magát a tároló médiumot, vagy pedig a benne rejlő adatok összességét nevezzük-e archívumnak (Miklósvölgyi 2008).

A médiaarcheológia – többek között – a valóságos tároló médiumok tartalmának virtualizációja során kialakuló újszerű viszonyokat, jelenségeket igyekszik vizsgálni (Miklósvölgyi 2008). Ebből az irányból közelít a kérdéshez Wolfgang Ernst német média-teoretikus, aki *Archívumok morálisa* című szövegében (Wolfgang 2008) az archívumok kibernetikájával foglalkozik: a technikai újítások, a digitális technológiák és a médiafogyasztási szokások megváltozásának szemszögéből próbálja meg azt újragondolni. Arra a megállapításra jut, hogy

a 21. században a médiaarcheológia túlhaladja (...) az archívumok és archiválás klasszikus rendszereit. Előnye hordozójában, illetve annak jellegében keresendő: a digitális kódolhatóság és a folyamatosság. A jelen médiaarchívumainak már nem pusztán a tárolás, hanem a továbbítás a funkciójuk, ez a különbségtétel hasonló, mint az archívum és kulturális emlékezet, vagy az archívumok és médiumaik esetében. A digitális világ egyik fontos hozadéka a lezáratlanság, vagyis ha úgy tesszük: a rendszertelenség (Hermann 2010).

W. J. T. Mitchell amerikai művészet- és médiateoretikus is erre az információáramlás intenzitásának megugrásával összefüggő újfajta rendezetlenségre hívja fel a figyelmet. Szerinte, ha „korábban az archívum célja és feladata a megőrzés és tárolás volt, és a történelem megírhatóságát feltételezte, ma épp ennek a lebontása a feladat, lényege pedig a káosz adaptálásában rejlik” (Hermann uo.).

Ugyanakkor a világháló-archívum, mint technika, és mint a technikai tudás által működtetett rendszer legfontosabb sajátossága, hogy az elektronikus archívum áram- és internet-

függő; áramkimaradás esetén az egész rendszer lebénul. Felhasználói csak az ötletekkel maradnak, de nem tudnak maradéktalanul hozzáférni ehhez a technikához, hogy alkalmazzák azokat. A többi archívummal ellentétben az itt tárolt információk nem rendelkeznek anyagsággal, az információt nem anyagi hordozókba, hanem bitekbe kódolták. Az anyagtalanság a megsemmisülés (vagy ha úgy tetszik, a felejtés) „elviselhetetlen könnyűségét” is magában rejt. Amilyen könnyen és gyorsan jönnek létre olyan honlapok, internetes felületek, melyek nagy mennyiségű információ tárolását, különböző szempontok szerint történő rendezését és megjelenítését teszik lehetővé, éppolyan gyorsan meg is szűnnek. És még valami: mivel az információk nincsenek rendszerezve, a keresés eredménye a legtöbb esetben esetlegesen, véletlenszerűen alakul.

Ropolyi László az internet természetéről írt könyvében az internetet anyaga szerint mint technikát, mozgása szerint mint kommunikációt, formája szerint mint kultúrát és a célok szerint mint organizmust veszi szemügyre (2003). Deleuze *assemblage*-nak nevezi azokat a sajátos sokféleségeket, egymáshoz illesztések révén létrejövő halmazásokat, melyek központ nélküliek, minden irányba nyitottak és minden elemük kapcsolatban áll egymással. Ezek nem hierarchián alapuló rendszerek és központi irányítást nélkülöző rendező emlékezetek. Központi automatizmus nélküliek, csupán az állapotok áramlása határozza meg őket. Kezdet és vég nélküliek, ahol a kapcsolódások számtalan kombinációja biztosítja, hogy ne egy előre kinevezett központ irányítsa a sokféleséget, hanem mindig új irányok felé törjön, átalakuljon és dimenzióit növelje (Deleuze és Guattari 2002).

DeLanda a mai társadalmat és működését leíró könyvében a hálózat (network) és az assemblage fogalmát többé-kevésbé egymással felcserélhető, szinonim fogalmakként használja (DeLanda 2006). Ezért is gondolom úgy, hogy ennek mintájára az internet természetének leírására is használható ez a fogalom. Annál is inkább, mivel Ropolyi László könyvének is az a fő tézise, hogy a modernitásra jellemző, egyetlen, privilegizált verziójú tudás az internet korában válságba kerül, a hálózatba kapcsolt társadalmi létezésben („hálólét”) a tudásváltozatok és alternatív valóságszférák korábban elképzelhetetlen sokasága jelenik meg, a posztmodern individualizáció során az emberek a tudományos és technikai tudáshoz is kezdenek személyes módokon viszonyulni (Ropolyi 2006).

Ha az örökségalkotás, a kitalált hagyomány vagy a folklorizmus esetében létezik egy központi irányító szerv és egy központi szabályozás, az internet esetében ilyenről nem lehet beszélni. Ugyanakkor, mivel az internetre feltöltött néphagyomány – akárcsak bármely itt megjelenő tartalom – folyamatosan update-elhető (lásd Nyíri 1994b: 19), az a tudás, amit a színpadi előadásban, a turizmusban vagy az archívumokban és a kiadványokban kimerevítettek (de ugyanez mondható el a kitalált hagyományról és az örökségről is), az interneten újra életre kel, bizonyos értelemben visszanyeri variabilitását.

A Braudel-féle időtartam-felosztásnál (lásd Braudel 1972 [1958]: 988–1012) maradva a világhálón leggyakrabban a rövid időtartam, az események ideje tapasztalható meg. Hogy ezt jobban megértsük, vissza kell lépnünk egyet. A szerző a rövid időtartamot mintegy a hosszú időtartam ellentétpárjaként alkotta meg, és a szerző ez utóbbit tartja a történetírói munka szempontjából fontosabbnak. Értelmezésében a hosszú időtartam nem az időszak hosszúságának, hanem a fejlődés ütemének a mértékét jelenti, és a nyugodtság jellemzi. A minket körülvevő táj/természeti környezet és az ember kapcsolatát tárja fel, mely az évszázadok alatt csak igen lassan változott. Ezzel szemben a rövid időtartam a „kavargó felszín,” az események ideje, melyet gyorsaság, változékonyság és lüktetés jellemez. A rövid időtartam

az egyénnel, az egyének által átélt élményekkel foglalkozik, nemcsak rövid (idő)léptéket jelent, hanem az idő (történelem/hagyomány) szétforgácsolódását, ahol nagy szerepe van a véletleneknek is. Mikor azt állítjuk tehát, hogy a világháló rövid időtartam felől vizsgálható, nemcsak arra gondolunk, hogy a világhálóra feltöltött tartalmak többsége az egyénről, annak élményeiről és pillanatnyi hangulatáról tanúskodik, hanem arra is, hogy ezek gyorsan és véletlenszerűen mozognak: feltűnnek, rövid időn belül nagy népszerűségnek örvendenek, majd ugyanolyan hirtelen el is évülnek és/vagy kitörölődnék. Ugyanakkor, mivel ez a felszínhez közeli rétegben játszódik le, a legtöbb esetben el is rejt szemünk elől mindazt, ami a múltból észrevétlenül és változatlanul átöröklődik, ami a kultúrát leginkább jellemzi, egyezőval mindazt, ami a mélyrétegben (struktúra) játszódik le.

Néphagyományok az interneten. Tartalmak, attitűdök és funkciók

Miért van a népi kultúrának (a hagyománynak) az internet korszakában és az internet közegében is divatja? Nincs itt valami ellentmondás? Nincs, ugyanis a változások felgyorsulásához kompenzációként lassulások kapcsolódnak, a globalizációt a regionalizációk és individualizációk kompenzálják. Az innováció kultúrájához hozzákapszódik a megőrzés kultúrája (Marquard 2001: 11).

A 20. század folyamán látványosan megnőtt a *lokális regiszterek* szerepe (Keszeg 2009: 124).²⁰ Mivel nemcsak társadalmi csoportonként vagy kultúrszintenként, hanem korszakonként is más-más médiumok válnak a mindennapok szervezésének, az önkifejezésnek és a (meg) emlékezésnek az eszközévé, a század utolsó évtizedének második felétől ezen a téren is változást hoz a technológia fejlődése: az egyes közigazgatási egységek, települési, kistérségi társulások, hagyományörző egyesületek honlapjai, tematikus blogok és más, a fentiekhez hasonló internetes oldalak is szerepet kapnak a lokális történelem és a néphagyományok számon tartásában, az erre vonatkozó tudás kommunikálásában és archiválásában (hogy a különböző, a hagyományok megőrzésével és/vagy kutatásával foglalkozó helyi, regionális vagy országos intézményeket ne is említsük). Ugyanakkor a technológiai fejlődés eredményeként mára felnőtt egy olyan nemzedék, mely a néphagyományokkal kapcsolatos információkat (is) elsősorban nem a szülőktől és nagyszülőktől, nem is (tan)könyvekből, hanem az internetről szerzi be.

Kihez szól tehát a világhálóra feltöltött néphagyomány? Keszeg Vilmos gondolatmenetére támaszkodva (lásd Keszeg 2011: 40) azt mondhatjuk, hogy annak, akiről szól, aki megalkotta és használja, aki a világhálóra feltöltötte, aki egy böngésző segítségével megkeresi, elolvassa, meghallgatja, megnézi, letölti. Egy (virtuális) közösségé, egy korszaké. Illetve senkié sem.

Milyen néphagyomány jelenik meg a világhálón és milyen formában? Azok a hagyományos kultúrával kapcsolatos tartalmak, melyek a világhálón megjelennek és széles körben elérhetővé válnak, elsősorban négy irányból érkeznek: a tudományos kutatás, a közszféra, a vállalkozói szféra és a felhasználók felől. A néprajzi múzeumok és egyéb, a néphagyományok kutatásával és őrzésével foglalkozó intézmények honlapjai mellett a helyi önkormányzatokén és kistérségi társulásokén, valamint a turisztikai oldalakon, illetve blogokon, fóru-

²⁰ A regiszterek a történetek és a történetmondás számára a nyilvánosság intézményeként működnek, amelyek a társadalmi érintkezést, a véleménycserét, a történetek tárolását és forgalmazását teszik lehetővé (Keszeg 2009: 124).

mokon, hírportálokon és különböző tudástárakban (pl. Wikipedia) fájlmegeosztó oldalakon (pl. YouTube) jelennek meg ilyen tartalmak.

A múzeumok, kutatóközpontok és tudományos társaságok internetes oldalai a tudományos diskurzus és a kutatási eredmények új környezetben való megjelenítését szolgálják, az intézmény népszerűségének növelését hivatottak erősíteni. Emellett a digitális adatbankok (pl. Erdélyben az Adatbank, Erdélyi Magyar Elektronikus Könyvtár²¹ vagy a Digitális Balladatar²²) és könyvtárak hozzájárulnak a tudományos eredmények gyors – elvileg a térbeli korlátoktól mentes – terjesztéséhez. Ezekben az esetekben azonban még az előző korszakban kidolgozott ellenőrző mechanizmusok uralkodnak, és csupán a megjelenítés eszköztára, a médium tekintetében beszélhetünk újtásról. Ugyanakkor a felhasználók túlnyomó része is olyan személy, aki a néphagyományokról ezeken a helyeken olvasható információk iránt szakmájából adódóan és tudományos szempontok alapján érdeklődik.

Más a helyzet azonban a többi esetben. Az egyes települések, közigazgatási egységek vagy kistérségek honlapján a néphagyományokról való beszédnek teljesen más funkciója van. A *kik vagyunk mi* kérdésére nem csak a helyi specifikumok felsorolásával válaszolnak, hanem fényképek, rövidfilmek, térképek egész sorát vetik be, ami végső soron szintén az öndefiníció, az identitás megalkotásában kap szerepet. Az első írásos emlékek felelegetése mellett a néphagyományok bemutatása is azáltal jut fontos szerephez, hogy az „őshonosság” bizonyításában az idő, a minél messzebbre visszavethető múlt szimbolikus birtokbavételére kerül sor.

Ezeknek a honlapoknak az esetében csak igen ritkán történik meg, hogy egy-egy helyi népszokás részletesebben bemutatásra kerül. A legtöbb esetben pontokba szedett, felsorolással leírásokkal, ha úgy tetszik, *hagyománylistákkal* találkozhatunk. Emellett gyakori a néphagyományoknak csak képi megjelenítése is; a képeken leggyakrabban a hagyományos népi építészeti emlékei, a népviselet, egyes népszokások, hagyományörző rendezvények és kézműves termékek jelennek meg. Számos esetben ezek a hagyományok a *helyi nevezetességek* vagy a *látnivalók* között kerülnek megemlíésre, a kultúra olyan elemeiként, amelyek fontos szerepet játszhatnak a térség turisztikai forgalmának fellendítésében. Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a hiperlinkek használata szinte teljes egészében hiányzik.

Ugyanez a technika és ugyanez a hagyományszemlélet figyelhető meg a turisztikai célállomások népszerűsítő honlapok esetében is. A népi hagyomány itt is elsősorban mint „látnivaló”, mint egzotikum jelenik meg, ami a témaválasztást (tartalom) és a nyelvezetet egyaránt erősen behatárolja. A honlapok elsősorban a hagyományos ételek, az épített örökség, a köztérben zajló dramatikus népszokások, a folklórfesztiválok, helyi néprajzi gyűjtemények (múzeumok) és néhány – főleg Orbán Balázs, Benedek Elek és mások nyomán ismertté vált – helyi munda bemutatására szorítkoznak. A hagyománykonceptió alakításában itt a gazdasági érdek játszik fontos szerepet. Ebben a kontextusban nem a pontos, részletes és szakszerű leírás jellemző, hanem elsősorban a 19. századi nagyok (lásd Orbán Balázs) vagy a helyi specialisták hagyományörző munkájának eredményeire támaszkodó nosztalgikus hangneme és szemlélet, amelyre jellemző a már említett ősiség hangoztatása. Bár a legtöbb esetben nem a megfelelő szakmai tudással rendelkező személy (néprajzkutató) a közzétett hagyományok kurátora (közvetítője és a honlapok felügyelője), a tartalom közzététele azért felülről szabályozott: a települések, községek és kistérségek honlapjai esetében a helyi elit, a

²¹ <http://adatbank.transindex.ro/>

²² <http://www.kjnt.ro/balladatar/>

turisztikai honlapok esetében pedig a cég kommunikációs szakembere dönti el, hogy milyen hagyományok, és azok milyen formában kerüljenek fel az internetre, miközben konkrét célok és elképzelt felhasználótípusok lebegnek a szeme előtt.

A blogok, fórumok és fájlmegeosztó oldalak esetében ilyen jellegű szabályozásról már nincs szó. Mivel ezekben az esetekben „a szolgáltató csak a kontextust biztosítja” (lásd Szűts 2013: 60), gyakorlatilag egyenlő eséllyel indul az elismert szakember és az egyszerű másoló is (Szűts 2013: 55). A felhasználó, átugorva az ellenőrzés hagyományos mechanizmusait, egyszerre válik olvasóból szerzővé és kiadóvá (Szűts 2013: 147). A tartalmak szerzői itt nem valamilyen célközönség számára, hanem saját maguk szórakoztatására tesznek közzé tartalmakat, és a felhasználók is elsősorban a szabadidős tevékenység részeként fogyasztják azokat. A megjelenített tartalmak leginkább a néphagyományokról szóló kortárs közbeszéd alulnézetét adják. Egyrészt arról szólnak, hogy a tartalom szerzője milyen, általa hagyományosnak gondolt eseményeken vett részt, másrészt pedig arról, hogy ezeket az eseményeket hogyan élte meg, hogyan látták. Ugyanakkor jellemző, hogy a vizuális reprezentációk (film, fénykép) túlsúlyba kerülnek a leírásokkal szemben.

Szűts Zoltán a felhasználókat viselkedésük alapján három csoportba sorolja: 1. együttműködő *wiki polgárok*, akiknek a mű létrehozása a célja; 2. *vandalok*, akik a tartalmak rongálására, más felhasználók provokálására törekednek, és 3. *hackerek és spammerek*, akik valamilyen termék népszerűsítésére törekcsenek (lásd Szűts 2013: 103). Csepeli György és Prazsák Gergő könyvükben pedig *eternalistákat* (ők hitelesítik az információt), *hálózati vállalkozókat* (hozzájuk futnak be és tőlük mennek ki az információk) és *kurátorokat* (ők közvetítenek a két másik csoport között) különböztetnek meg (Csepeli és Prazsák 2010: 38). A technológiák kapcsolati szempontú igénybevétele szerint megkülönböztetnek *kontaktokratákat*, *levelezőket*, *beszélgetőket* és *kontaktproletárokat* (Csepeli és Prazsák 2010: 54). Az interneten folytatott tevékenység alapján pedig *rejtőzködőket*, *informálódókat*, *tanulókat*, *befogadókat* és *extenzív felhasználókat* különítenek el (Csepeli és Prazsák 2010: 79–81). Az interneten elérhető néphagyományok szerzői és felhasználói szintén ezek közül kerülnek ki.

További észrevételek

Amikor megtörténik a néphagyomány örökségesítése, ez a megőrzés és használat jogi szabályozásának szükségességét is maga után vonja. Ezek a szabályok azonban az új média közegében megjelenő reprezentációkkal szemben gyengének bizonyulnak. A néphagyományok bemutatására ebben a közegben sokan sokféle szándékkal vállalkoznak, és ezeknek az információknak a felhasználása szintén sokféle lehet. „A közeg ugyanis (...) gyakran teljesen eltérő értékek mentén szerveződve, végtelen sok egyéni, gyakran egymásnak ellentmondó változatban reprezentálja az emberi kultúra egészét” (lásd Szűts 2013: 142). Ennek tudható be, hogy a világhálón megjelenő tartalom – esetünkben a néphagyomány – alulszabályozottsága nemcsak lehetőségeket, de tévutakat is rejt, és ebből fakad a digitálisan rögzített hagyomány *súlytalansága* is (lásd Szűts 2013: 143).²³

²³ A súlytalanságérzés másrészt abból is ered, hogy ezek a hagyományok digitális létezésükből adódóan nem rendelkeznek testtel (Szűts 2013: 153).

A világhálón egy-egy település vagy régió néphagyományainak bemutatása esetében nehéz megmondani, hogy még élő hagyományról van-e szó, vagy olyanról, ami már csak az emlékezetben él, netán csak az archívumokban, kötetekben lelhető fel. Sok esetben még az is kétes, hogy ténylegesen az éppen szóban forgó településre, régióra jellemző, helyi hagyományról „olvashatunk”, vagy csupán átvétellel, „importáruval” – végső soron kitalált hagyománnyal – van dolgunk, amit a szerző azért írt le, mert éppen „kéznél volt”, mert éppen ezekről a hagyományokról volt tudomása, felhasználható anyaga. Emellett olyan esetekkel találkozhatunk, amikor a világhálón elérhető hagyományreprezentációk se helyhez, se korszakhoz, se társadalmi csoporthoz nem kötöttek.

A média korábban is jelentős szerepet kapott a *reprezentatív néphagyomány* kialakításában, popularizálásában. Az új média ezt csak még inkább felerősítette, illetve újabb generációkat, társadalmi csoportokat vont be ennek termelésébe, fogyasztásába.

A digitalizált (digitális médiában megjelenő) néphagyomány a kulturális és nem a kollektív memória része, nem organikus hagyomány, és mint ilyen, csupán kommemoratív és nem normatív funkcióval rendelkezik: a mindennapok szervezésében nem, csak a helyi identitás kialakításában és fenntartásában, valamint a szabadidő kitöltésében van szerepe. A digitalizáció révén a néphagyományok nemcsak kiszakadnak az őket működtető primer környezetükből, de a primer (fel)használóktól is nagyon távol kerül(het)nek.

A hagyomány áthelyezése ebbe az új környezetbe más jelentések és funkciók megjelenését vonja maga után. A vajdaszentiványi néptánc például a világhálóra kerülve a világon szinte bárki számára elérhetővé, megtanulhatóvá válik. Így a néphagyomány, ami a saját elsődleges kontextusában azzal a céllal jött létre, hogy a közösség számára konkrét helyzeteket oldjon meg, az új környezetben a szórakozást szolgálja, használata (böngészés) a szabadidős tevékenységek részévé válik. A hagyománynak a mindennapi élet (a munka) működését garantáló normaszerepét háttérbe szorítja az ünnep, a szabadidő kitöltését a szórakozást garantáló eszközszerep.

Másrészt, a világháló természetéből adódóan, a hagyományokról készített szubjektív reprezentációk és interpretációk (is) válnak a kulturális emlékezet részévé. A hagyományok digitalizálása az emlékek kihelyezésének (Assmann) egy új formája, az egyes internetes oldalak virtuális emlékhelyekké (Nora) és az örökségalkotás virtuális színtereivé válnak. Ha az 1960-as években a helyi tanítónak problémát jelentett az, hogy milyen a vajdaszentiványi viselet, ma ez a kérdés nagyon leegyszerűsödött: a vajdaszentiványi viselet az, amit a helyi tánccsoport hord, melyről az interneten is számos kép található, s melyet ezeknek a képi reprezentációknak az alapján több olyan Maros megyei tánccsoport is elkészített magának, amely megtanulta a vajdaszentiványi táncrendet. A hagyományok továbbadásában tehát a kollektív memória helyét a digitális memória veszi át. A hagyomány fenntartója és továbbadója itt már nem az egyén/közösség, hanem egy hálózat, egy gép (vö. Szűts 2013: 50).

A néphagyomány áthelyezése ebbe az új környezetbe nemcsak más jelentések és funkciók megjelenését vonja maga után, hanem a használat rutinjai is módosulnak. Ennek a másfajta használatnak a kulcsszavai a *keres*, *mentés*, *mentés másként*, *letöltés*, *továbbítás*, *lájkolás*, *megosztás* és esetenként a *törlés* válnak. Ekként az interneten való böngészés egyrészt mint

utazás²⁴ vagy nyomozás (lásd Szűts 2013: 69), másrészt mint (meg)emlékezési szertartás értelmezhető. Az internetes oldal (honlap) pedig mint köztér, alternatív nyilvánosság, emlékhely és emlékezési alakzat értékelhető. Bár az is igaz, hogy a digitális környezetben a felfedezés öröme úgy valósul meg, hogy közben az olvasás aktusából kimarad az elmélyülés (Szűts 2013: 69). A számítógép minden élethelyzetbe való beépülésének következtében ugyanis a felhasználó egyre türelmetlenebbé válik, egyre gyorsabban fogyasztja a tartalmakat (Szűts 2013: 75, 143).

A néphagyomány megjelenítése ebben a médiumban felszínessé és konfúzzá válik. Az igazi értékek egyazon kontextusban jelennek meg a giccsel, a bővlival és a hamisítvánnyal. A világhálón keresztül közvetített népi kultúráról készült reprezentációk ezért számos tekintetben jelentéscsökkenések. A hagyomány és a hagyományos fogalma parttalanná válik, szinte bármire ráerőltet(het)ik. Mindez jórészt az aktuális közéleti szereplőknek és a félreértelmezett hagyományturizmusnak (etnobiznisznek) az eredménye.

A néphagyományoknak a világhálón való megjelenítése a hagyományörzés és az örökségítés egyik formája. A néphagyományok digitalizálásának és interneten való megjelenítésének ezért nemcsak az *informatív* (közlő) és a *depozitív* (megőrző), hanem a *performatív* funkciója is igen fontos. Már a digitalizálás vagy a megosztás maga örökségítő tevékenységet jelent.

Az archívumokhoz hasonlóan az interneten is zajlik a múlt és a néphagyomány domesztikációja, de emellett ezek merkantilizálódására is sor kerül. Az új média közegében zajló hagyományhasználat, hagyományörzés és örökségképzés kontextusát a szabadidős tevékenységek és az örökségiparra épülő turizmus képezi. Ez a hagyományörzés azonban egyszerre több irányból indul és több irányba tart. Sem a néphagyomány digitalizálóinak (multimédiás környezetbe való áthelyezőinek), sem felhasználóinak nincsenek kidolgozott stratégiáik a digitalizált hagyomány használatára nézve. Mind a megjelenítés, mind a keresés esetleges jelleggel bír. A hagyomány digitalizálásának és a világhálón való megjelenítésének specialistái még csak most kezdnek kialakulni. A világháló adta kontextus funkcióit, a linkelést, valamint az olvasóknak a tudástermelés folyamatába való bekapcsolódása lehetőségét (lásd Szűts 2013: 13) a népi kultúra digitalizálásában érintett auktorok még csak részlegesen használják ki. A felhasználóknak csupán a töredéke használja a világhálót a néphagyományokkal kapcsolatos tudományos információ keresésére, a többség más intenciók mentén keres rá a néphagyományokra.

Végül további két kérdés is adódik: egyrészt ki az, aki méltó a néphagyományok digitalizálására és az online környezetbe való kihelyezésére? Másrészt ki szavatolja ezeknek a hagyományoknak a hitelességét? A könyvek, archívumok esetében a néprajzkutató az, aki státusa és tudása, illetve jelenléte révén (lásd résztvevő megfigyelés) biztosítja azt, hogy minden, ami

24 Míg Orbán Balázs a Székelyföld megismerése érdekében beutazta a székely településeket és a régió bemutatásának vezérfonalát is az általa bejárt útvonalak képezték, addig az internetfelhasználó a virtuális térben a hiperlinkek segítségével teszi meg ugyanezt; aki, ha történetesen úgy dönt, hogy az így megismert helyeket, történeteket, hagyományokat az offline világban is meg akarja tapasztalni, akkor már előre elkészített mintázatok (útvonalak és látnivalók) alapján teszi ezt. A felfedezés, a tapasztalat ebben az esetben az online, és nem az offline világban jön létre.

a kötetben vagy a cédulán olvasható, a népelet hiteles reprezentációja. Az interneten megjelenített néphagyományok hitelességét azonban ritkán szavatolják hasonló módon szakemberek. Mivel a szerzők kilétét legtöbb esetben homály fedi, ez az „olvasót”, a felhasználót bizonytalanságban hagyja arra vonatkozóan, hogy a részvétel értő részvételnek tekinthető-e. Természetesen a „könyvekbe zárt” hagyományok esetében is feltűntek „betolakodók” (lásd Vajda 2007: 9–32), akik naiv vagy egyenesen áltudományos magyarázatokkal szolgáltak a néphagyományokat illetően, azonban ezek száma relatív alacsony és munkáik olyan kiadók-nál jelentek meg és olyan tipográfiai nyelven, amelyek eleve jelzik azt, hogy nem tudományos munkáról van szó. Ezzel szemben az internet demokratikus világában nincs, vagy kevés olyan fogódzó áll az olvasó rendelkezésére, ami alapján elválasztható egymástól a releváns és irreleváns információ. Az irreleváns információk számbeli növekedéséről nem is beszélve.

Következtetések

1. A hagyományörzés és a modern technika nem zárja ki egymást. Sőt bizonyos értelemben a technikai fejlődés által létrehozott online szolgáltatás újabb lendületet is adhat a hagyományápolásnak.

2. Az interneten megjelenített hagyomány azonban sokkal sérülékenyebb, mint a könyvekben vagy archívumokban tárolt, esetleg helyben megőrzött változat (örökség). Visszakeresése esetleges. Tárolása ideiglenes és nem hagy nyomot, ha a honlap, amelyen megjelenítésre került, megszűnik.

3. A néphagyomány, a világhálóra kerülve, az újmédia közegében is képes megújulni. A világhálón megjelenő néphagyományok felhasználásának olyan módzata is lehetséges, amelynek során a világhálón található információk válnak a hagyomány felelevenítésének forrásává, kiindulópontjává.

Hivatkozott irodalom

- Aronsson, Peter és Lizette Gradén (2013): Introduction. Performing Nordic Heritage – Institutional Preservation and Popular Practices. In *Performing Nordic Heritage. Everyday Practices and Institutional Culture*. Peter Aronsson és Lizette Gradén (szerk.). Farnham – Burlington: Ashgate Publishing, 1–26.
- Assmann, Aleida (1997): Fluchten aus der Geschichte. Die Wiedererfindung von Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. In *Historische Sinnbildung*. Klaus E. Müller és Jörn Rüsen (szerk.). Hamburg: Rohwolt, 608–625.
- Assmann, Jan (1999 [1992]): A kulturális emlékezés. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.
- Assmann, Jan (2008 [2000]): Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában. Budapest: Atlantisz.
- Bausinger, Hermann (1983 [1982]): A folklorizmus fogalmához. *Ethnographia* 94(3): 434–440.
- Bausinger, Hermann (1995 [1961]): Népi kultúra a technika korszakában. Budapest: Osiris – Századvég.
- Bendix, Regina F., Aditya Eggert és Arnika Peselmann (szerk.) (2012): *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Bíró Zoltán (1987): Egy új szempont esélyei. In *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Bíró Zoltán, Gagy József és Péntek János (szerk.). Bukarest: Kriterion, 26–48.
- Bíró Zoltán, Gagy József és Péntek János (szerk.) (1987): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből*. Bukarest: Kriterion.
- Blank, Trevor J. (szerk.) (2009): *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World*. Logan: Utah State University Press.

- Braudel, Fernand (1972 [1958]): A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. *Századok* 106(4–5): 988–1012.
- Chartier, Roger (1994): *The Order of Books. Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Connerton, Paul (1997): Megemlékezési szertartások. In *Politikai antropológia*. Zentai Violetta (szerk.). Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium, 64–82.
- Craith, Máiréad Nic (2012): (Un)common European Heritage(s). *Traditiones* (Ljubljana) 41(2): 11–28.
- Csepeli György és Prazsák Gergő (2010): *Örök visszatérés? Társadalom az információs korban*. Budapest: Jászöveg.
- Dawson, Bruce (2005): „Why are You Protecting this Crap?”. *Perceptions of Value for an Invented Heritage – A Saskatchewan Perspective*. (Előadás.) Interneten: <http://carleton.ca/canadianstudies/wp-content/uploads/Bruce-Dawson-final-paper-20052.pdf> (letöltve: 2014. január 30.).
- DeLanda, Manuel (2006): *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles és Félix Guattari (2002): „Rizóma.” In *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása. A posztstrukturáliszmustól a posztkolonialitáshoz*. Bókay Antal, Vilček Béla, Szamosi Gertrud és Sári László (szerk.). Budapest: Osiris, 70–86.
- Derrida, Jacques (2008 [1995]): Az archívum kínzó vágya. Freud impresszió. In *Az archívum kínzó vágya – Archívumok morálisa*. Jacques Derrida és Wolfgang Ernst. Budapest: Kijár, 7–104.
- Dundes, Alan (1956): What is Folklore? In *The Study of Folklore*. Alan Dundes (szerk.). Englewood Cliffs N. J.: Prentice-Hall, 1–3.
- Erdősi Péter (2000): A kulturális örökség meghatározásának kísérletei Magyarországon. *Régió* 11(4): 26–44.
- Falser, Michael és Monica Juneja (2013): ‘Archaeologizing’ Heritage and Transcultural Entanglements. An Introduction. In *‘Archaeologizing’ Heritage? Transcultural Entanglements Between Local Social Practices and Global Virtual Realities*. Heidelberg – New York – Dordrecht – London: Springer, 1–18.
- Fejős Zoltán (1996): Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In *Magyarságkutatás 1995–96*. Diószegi László (szerk.). Budapest: Teleki László Alapítvány, 125–142.
- Fejős Zoltán (2005): Néprajz, antropológia – kulturális örökség és az emlékezet kategóriái. *Iskolakultúra* 15(3): 41–48. Interneten: http://epa.oszk.hu/00000/00011/00091/pdf/iskolakultura_EPA00011_2005_03_041-048.pdf
- Foucault, Michael (2001 [1969]): *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.
- Frazon Zsófia (2010): Szellemi kulturális örökségünk: miről gondoljuk, hogy az, és miről nem? *Magyar Múzeumok*. Interneten: http://www.magyardmuzeumok.hu/tema/144_szellemi_kulturalis_oroksegunk_mirol_gondoljuk_hogy_az_es_mirol_nem (letöltve: 2013. január 15.).
- Gagy József (2008): *Örökség és közkapcsolatok (PR)*. Kolozsvár: Scientia.
- Guszev, Viktor Evgenjevich (1983): A folklorizmus tipológiája. *Ethnographia* 94(3): 440–442.
- György Péter, Kiss Barbara és Monok István (szerk.) (2005): *Kulturális örökség – társadalmi képzelet*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hartog, François (2006 [2002]): *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat*. Budapest: L’Harmattan – Atelier.
- Hermann Veronika (2010): Törj be a szakrális térbe! Archívum és reprezentáció a múzeumban. *Magyar Múzeumok*. Interneten: <http://www.magyardmuzeumok.hu/tema/index.php?IDNW=751> (letöltve: 2011. május 13.).
- Hobsbawm, Eric (1983): Introduction. Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm és Terence Ranger (szerk.). Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1–14.
- Hobsbawm, Eric (1987 [1983]): Tömeges hagyományteremtés. Európa 1870–1914. In *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény. Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák 1*. Hofer Tamás és Niedermüller Péter (szerk.). Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 127–197.
- Hofer Tamás (1994): Népi kultúra, populáris kultúra. Fogalomtörténeti megjegyzések. In *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás*. Kisbán Eszter (szerk.). Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 233–247.
- Hofer Tamás és Niedermüller Péter (szerk.) (1987): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény. Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák 1*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- Hoppál Mihály (1982): Partatlan Folklor? A rejtett tudás antropológiája. *Korunk* 41(5): 330–336.
- Husz Mária (2006): A kulturális örökség társadalmi dimenziói. *Tudásmenedzsment* 7(2): 61–67.
- Ioannides, Marinos és Ewald Quak (szerk.) (2014): *3D Research Challenges in Cultural Heritage. A Roadmap in Digital Heritage Preservation*. Berlin – Heidelberg: Springer.
- Jakó Zsigmond (1977): *Írás, könyv értelmiség*. Bukarest: Kriterion.
- Karnoouh, Claude (1983): A folklor felhasználásáról, avagy a „folklorizmus” átváltozásairól. *Ethnographia* 94(3): 442–447.

- Keszeg Vilmos (1995): A romániai magyar folklórkutatás öt évtizede (1944–1994). *Erdélyi Múzeum* 57(3–4): 99–111.
- Keszeg Vilmos (2004): A rontás és gyógyítás mint irodalmi trópus. In *Áldás, átok, csoda és boszorkányság*. Pócs Éva (szerk.). Budapest: Balassi, 436–467.
- Keszeg Vilmos (2005): Az etnográfiai leírás mint olvasmány a helyi társadalomban. In *Folklór és irodalom*. Szemerényi Ágnes (szerk.). Budapest: Akadémiai Kiadó, 315–339.
- Keszeg Vilmos (2008): *Alfabetizáció, írásszokások, populáris írásbeliség*. (Néprajzi egyetemi jegyzetek 3.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- Keszeg Vilmos (2009): 20. századi életpályák és élettörténetek. In *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. Vargyas Gábor (szerk.). Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 95–133.
- Keszeg Vilmos (2011): *A történetmondás antropológiája*. (Néprajzi egyetemi jegyzetek 7.) Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék.
- Keszeg Vilmos (2014): Tradition, patrimoine, société, mémoire. In *À qui appartient la traditions? / Who owns the tradition?* Keszeg Vilmos (szerk.). Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum Egyesület, 7–15.
- Keszeg Vilmos (2015): *Nem írunk többet kézzel? Fordulópontokhoz érkezett az írás története*. Transindex (kérdezett: Gál László). Interneten: <http://eletmod.transindex.ro/?cikk=24904> (letöltve: 2015. január 22.).
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1995): Theorizing Heritage. *Ethnomusicology* 39(3): 367–380.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004): Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International* 56(1–2): 52–65.
- Lottman, Jurij (1994): A szűzsé eredete tipológiai aspektusból. In *Kultúra, szöveg, narráció. Orosz elméleti írások tanulmányai*. Kovács Árpád és V. Gilbert Edit (szerk.). Pécs: JPTE, 82–118.
- Lyth, Peter (2006): *Selling History in an Age of Industrial Decline. Heritage Tourism in Robin Hood County* (konferencia-előadás, XIV International Economic History Congress, Helsinki, 2006. 08. 21–26.), 1–17. Interneten: <http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers2/lyth.pdf> (letöltve: 2014. január 30.).
- Marquard, Odo (2001): *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest: Atlantisz.
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media. The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- Miklósvölgyi Zsolt (2008) Az an/archívum logikája. *KuK – Kultúra & Kritika*. Interneten: <http://kuk.btk.ppke.hu/hu/content/az-anarch%C3%ADvum-logik%C3%A1ja> (letöltve: 2011. május 13.).
- Mohay Tamás (1997): Hagyomány és hagyományteremtés a csíksomlyói búcsún. In *Népi vallásosság a Kárpát-medencében II*. S. Lackovits Emőke (szerk.). Veszprém – Debrecen: Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 130–148.
- Nora, Pierre (2006): Küldetés és kihívás: a levéltár a mai társadalomban. *Levéltári Szemle*, 56(1): 4–6.
- Nora, Pierre (2010): *Emlékezet és történelem között*. Budapest: Napvilág.
- Noyes, Dorothy (2009): Tradition. Three Traditions. *Journal of Folklore Research* 46(3): 333–368.
- Nyíri Kristóf (1994a): A hagyomány fogalma a német gondolkodásban. *Politikatudományi Szemle* 3(1): 73–77. Interneten: http://epa.oszk.hu/02500/02565/00007/pdf/EPA02565_poltud_szemle_1994_1_073-077.pdf
- Nyíri Kristóf (1994b): *A hagyomány filozófiája*. (Alternatívák) Budapest: T-Twist.
- Paládi-Kovács Attila (2004): A nemzeti kulturális örökség fogalma, tárgya. Örökség, hagyomány, néprajz. *Honismeret* 32(2): 1–11.
- Ropolyi László (2006): *Az internet természete. Internetfilozófiai értekezés*. Budapest: Typotex.
- Rowan, Yorke és Uzi Baram (szerk.) (2004): *Marketing Heritage. Archeology and the Consumption of Past*. Walnut Creek – Lanham – New York – Toronto – Oxford: Altamira.
- Shils, Edward (1981): *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sisa József (2001): Az 1896-os ezredéves kiállítás néprajzi faluja és a magyar állam önreprezentációja. *Korunk* (12): 46–50.
- Smith, Laurajane (2004): *Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage*. London – New York: Routledge.
- Smith, Laurajane (2006): *The Uses of Heritage*. London – New York: Routledge.
- Smith, Laurajane és Natsuko Akagawa (szerk.) (2009): *Intangible Heritage*. London – New York: Routledge.
- Sonkoly Gábor (2000): A kulturális örökség fogalmának értelmezési és alkalmazási szintjei. *Régió* 11(4): 45–66.
- Sonkoly Gábor (2005): Örökség és történelem: az emlékezet technikái. *Iskolakultúra* 15(3): 16–22. Interneten: http://epa.oszk.hu/00000/00011/00091/pdf/iskolakultura_EPA00011_2005_03_016-022.pdf
- Sonkoly Gábor (2009): Léptékváltás a kulturális örökség kezelésében. *Tabula* 12(2): 199–209.
- Stanley, David J. (2003): *Computers, Visualization and History. How Technology will Transform our Understanding of the Past*. New York – London: M. E. Sharpe Inc – Armonk.

- Știucă, Alexandra Narcisa (2014): Living a Ritual. The Meaning of the Căluș Today. In *A qui appartient la tradition? / Who owns the tradition?* Keszeg Vilmos (szerk.). Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum Egyesület, 42–52.
- Storey, John (2003): *Inventing Popular Culture. From Folklore to Globalization*. Malden – Oxford – Melbourne – Berlin: Blackwell Publishing.
- Szűts Zoltán (2013): *A világháló metaforái. Bevezetés az új média művészetébe*. Budapest: Osiris.
- Takács Tibor (2009): Sancho Panzától az álmok palotájáig: néhány megjegyzés a levéltárról. *Levéltári Szemle* 59(2): 61–68.
- Tauschek, Markus (2011): Reflections on the Metacultural Nature of Intangible Cultural Heritage. *Journal of Ethnology and Folkloristics* 5(2): 49–64.
- Therond, Daniel és Anna Trigona (2008): *Heritage and Beyond*. Strasbourg: Council of Europe.
- Thompson Hajdik, Anna (2009): “You really ought to give Iowa a try”. Tourism, Community Identity, and the Impact of Popular Culture in Iowa. *The Online Journal of Rural Research and Policy* 4(1): 1–20.
- Trevor-Roper, Hugh (1983): The Invention of Tradition. The Highland Tradition of Scotland. In *The Invention of Tradition*. Eric Hobsbawm és Terence Ranger (szerk.). Cambridge – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 15–41.
- Tschofen, Bernard (2012): Heritage – Contemporary Uses of Culture Beyond the Everyday? Challenging Ethnography and Cultural Analysis. *Traditiones* (Ljubljana) 41(2): 29–40.
- Vajda András (2007): Irodalom és tudomány között: egy verses helytörténeti kismonográfia. In *Lenyomatok*. Ilyés Sándor és Jakab Albert Zsolt (szerk.). Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 9–32.
- Vajda András (2015): A falutörténetek szerzői, forrásai, médiumai és a helyi kultúráról alkotott szemléletük. In *Falutörténetek, lokális történelmek, lokális emlékezet*. Keszeg Vilmos (szerk.). Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület (megjelenés előtt).
- Voigt Vilmos (1970): Vom Neofolklorismus in der Kunst. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19: 401–423.
- Voigt Vilmos (1979): A magyarországi folklorizmus jelen szakaszának kutatási problémái. *Ethnographia* 90(2): 219–236.
- Voigt Vilmos (1987a): A folklór és a folklorizmus határai. In *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. Voigt Vilmos (szerk.). Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, 181–186.
- Voigt Vilmos (1987b): A neofolklorizmus fogalmának körülhatárolása. In *Modern magyar folklorisztikai tanulmányok*. Voigt Vilmos (szerk.). Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék, 187–194.
- Voigt Vilmos (2007): A hagyomány modern fogalma. In *Hagyomány és modernitás*. Török József (szerk.). Szeged: Csongrád Megyei Közművelődési, Pedagógiai és Sportintézmény, 10–13.
- Weinrich, Herald (2002 [1997]): *Léthe, a felejtés művészete és kritikája*. Budapest: Atlantisz.
- Wolfgang Ernst (2008): Archívumok morajlása. In *Az archívum kínzó vágya – Archívumok morajlása* (Figura 3.) Jacques Derrida és Wolfgang Ernst. Budapest: Kijárat, 105–184.